Irénikon

TOME XII

3. 1935 Mai-Juin

RIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE

IRENIKON

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Prix d'abonnement pour 1935 :

Belgique : 35 fr. (*Le numéro* : 8 *fr.*)
Pays ayant adhéré au pacte de Stockholm * :
11 belgas (*Le numéro* : 2 belgas).
Autres pays : 12 belgas. (*Le numéro* : 2 belgas).

Rédaction et administration :

IRÉNIKON, PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQUE.

Comptes chèques postaux : Bruxelles, 1612.09.
Paris : Laporta, 1300.79.
La Haye : Laporta, 1455.29.

* Albanie, Algérie, Allemagne, Argentine, Autriche, Brésil, Bulgarie, Égypte, Espagne, Esthonie, Éthiopie, France, Grèce, Hongrie, Lettonie, Liban, Pays-Bas, Perse, Pologne, Portugal, Roumanie, Russie, Syrie, Tchécoslovaquie, Turquie, Yougoslavie.

SOMMAIRE

COMPTES-RENDUS

(*Voir la suite des comptes-rendus à la troisième page de la couverture*).

IRÉNIKON

Tome XII. N° 3. Mai-Juin 1935.

Autour de l'Humanisme.

Les débats modernes autour de l'humanisme ne sont pas si récents. L'enseignement secondaire a été le premier à les entendre il y a de nombreuses années. Limité alors à la question des humanités latines en nos pays occidentaux où de nouveaux besoins se faisaient jour, « l'humanisme » n'attirait l'attention que des pédagogues de l'enfance et de la jeunesse. Aujourd'hui, ce sont les maîtres de l'humanité qui se passionnent avec angoisse autour de ce problème devenu central pour la vie de nos esprits. Tiré aussi loin qu'on l'a pu, l'humanisme représente deux forces en présence : « Se résume-t-il dans l'adoration de l'homme par l'homme, ou dans le dessein, pour l'homme, de s'achever en se dépassant ? Narcissisme ou mysticisme ? De ces deux élans, lequel conduit au Dieu qui compte ? La pauvre question du latin n'a de sens que hissée au niveau de ces solides rêveries » (1). Comme ce problème, si limité jadis, s'est étendu à un problème de culture, et surtout à un problème religieux, comme il a mis en présence des écrivains de l'Occident et de l'Orient, et comme c'est de cette dernière conjonction qu'une lumière nouvelle a été, en grande partie, projetée, il a semblé qu'il ne serait pas inutile de livrer aux lecteurs de cette revue quelques réflexions à ce sujet.

(1) *Pour un humanisme nouveau,* Enquête de P. ARBOUSSE-BASTIDE, *(Cahiers de Foi et Vie)*, p. 4.

* * *

Il importe de se rappeler que l'humanisme de la Renaissance a été, en son fond, un mouvement religieux, un mouvement d'Église. Il s'agissait d'assainir une conception religieuse trop étroite qui amoindrissait les vraies valeurs chrétiennes, de « débarrasser les intelligences du formalisme d'une scolastique dégénérée » (1), de remédier au déclin des grands siècles médiévaux. « Le caractère essentiel de l'humanisme de la Renaissance fut de tenter la réforme de l'Église de l'intérieur, de montrer dans le christianisme le couronnement de la recherche humaine, afin d'en dégager le sens spirituel, d'en renouveler la vie intérieure, d'accorder l'humanité avec l'Église dans l'équilibre et l'harmonie » (2). L'homme devint le coefficient du christianisme.

Plusieurs courants s'en suivirent. A côté du néo-paganisme qui accompagna le retour aux lettres antiques, il y eut, notamment chez les humanistes du Nord qui, « à la paille des mots, ont préféré le grain des choses » (3), une vraie fidélité de principe au programme originel. Mais les luttes épiques qu'eut à subir le mouvement humaniste de la part du monde étroit des théologiens de l'époque, maintint longtemps côte à côte les partisans d'un christianisme renouvelé, et ceux d'un christianisme appauvri. Il s'en suivit un mirage regrettable, qui fit prendre aux uns leur conception amincie et exclusive du christianisme pour la vraie religion, et aux autres, l'effort humaniste pour une pierre plus précieuse que l'Évangile

(1) L. Pastor, *La Renaissance littéraire en Italie et l'Église*, dans *Histoire des Papes*, t. I, p. 8.

(2) J. Chevalier, résumant les idées d'Imbart de la Tour, dans Arbousse-Bastide, *l. c.*, p. 59.

(3) A. Roersch, *Érasme*, dans la *Rev. cath. des Idées et des Faits*, 3 mai 1935, p. 5.

lui-même. Et cette dernière attitude, jointe au néo-paganisme, fut à l'origine du rationalisme et du laïcisme, les deux plus mauvais sous-produits de la Renaissance.

Bien peu — presque personne à vrai dire — dans notre monde occidental, ne put maintenir, avec la stabilité voulue, les deux éléments à accorder suivant le plan des grands humanistes. La logique rigoureuse et parfois trop radicale de nos esprits éperdûment rationalisés pendant plusieurs siècles nous pousse, bon gré mal gré, aux abstractions forcées. Ou, pour conserver mieux le divin de notre religion, nous voulons rejeter l'homme — ce par quoi nous minimisons le divin aussi —, ou, pour conserver l'homme, nous tendons à abstraire le divin.

Le fait est que dans notre monde moderne, le problème humaniste est apparu tout autre qu'en sa première époque. Il ne s'agit plus guère à présent d'« humaniser » le christianisme ; ce qui importe, c'est de conserver à tout prix un héritage humain qui menace de s'évanouir.

Le « monde qui pense » des croyants est substantiellement d'accord avec le « monde qui pense » des incroyants pour tenter le salut de cet humanisme. Et tous les alliages de christianisme et d'humanisme auxquels les publicistes chrétiens s'essayent à l'envi, sont en définitive artificiels et gauches. Écrasement de la technique, américanisation, standardisation, matérialisation, bolchévisme, etc., tous les périls qui font peur à « l'homme », ceux qui lui font croire que l'élément le plus foncier de sa vie, celui qu'il a mis le plus de soin à développer et garder, son « humanisme » en un mot, est en train de s'évaporer, découvrent une même plaie de notre monde occidental : il est plus « humain » que chrétien. Or, c'est bien là la faillite de l'humanisme primitif. Renforcé qu'il était par le christianisme, l'homme s'est débilité par l'humanisme.

* * *

L'humanisme a débilité l'homme (1). Il eut été très difficile pour nous Occidentaux, de nous formuler à nous-mêmes de pareilles affirmations. On peut même dire que, tous seuls, nous serions absolument incapables de les formuler, parce que nous sommes incapables de les voir. Il en est des préjugés de race comme des défauts individuels : on est aveugle par rapport à sa propre psychologie. Nous avons pourtant ressenti un changement radical des nécessités et des obligations de l'homme devant les modifications profondes apportées par le progrès. Il devint impossible, à un certain moment, de faire rivaliser ce qu'on appelait la culture humaniste avec ces nécessités et ces obligations. « La complexité de notre monde intellectuel rend irréalisable l'idéal humaniste de la culture, cet encyclopédisme au sens plein du mot — l'esprit de l'individu parcourant le cercle complet de toutes les connaissances, de toutes les expériences possibles ; nous réalisons sans peine que c'est là rêve devenu impossible » (2). Malgré tout, rien n'a encore été créé pour remplacer efficacement cette vieille culture, que l'on continue toujours à remâcher tant bien que mal dans les écoles. Cependant, « la notion de culture générale est devenue un non-sens. Le fait d'emmagasiner dans l'esprit un assemblage de notions élémentaires est tout ce que l'on voudra, mais pas une culture... Ce qu'on nous offrait sous le nom de culture n'a donc rien à voir avec l'humanisme théorique. Mais c'est toujours lui cependant qu'on prétend rechercher » (3). De plus, le nombre d'hommes susceptibles d'un beau développement de l'es-

(1) N. Berdjaev, *Un nouveau Moyen-Age*, p. 8.

(2) H. Davenson, *Fondements d'une culture chrétienne. (Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 27, 1934), p. 40.

(3) *Ibid.*, p. 41.

prit s'est tellement accru, et la vie matérielle est devenue d'autre part d'une si impérieuse nécessité pour tous, qu'il n'est plus loisible à chacun que de réserver quelques heures de luxe aux choses « humaines ». « Celui qui a son cerveau occupé toute la semaine par des combinaisons financières ne peut, le dimanche, se transformer tout d'un coup en esthète » (1). Au reste cet esthétisme-là est devenu tellement vain et snob, qu'il donne aux esprits réalistes une insupportable nausée. Non seulement il est vain, mais il est faux, plat et vide. Décidément, l'homme véritable est en train de se transporter ailleurs. Viendra le temps — on le sent venir — où le vieil humanisme sera totalement vaincu. Et alors, que deviendrons-nous ? Quel sera l'humanisme nouveau ? Voilà un des principaux périls, un de ceux qu'on sent.

Il y en a encore un autre que l'on sent. En dehors du monde dont l'Europe est le centre, des puissances sont sorties de leur mutisme. M. H. Massis a eu peur de ces cultures lointaines menaçantes et il a brandi son glaive : « Le destin de la civilisation d'Occident, le destin de l'homme tout court est aujourd'hui menacé, » écrivait-il au début de sa *Défense d'Occident*. Mais ce n'est là, au fond, que le langage d'un amour-propre collectif irréfléchi : on craint pour sa peau, et on croit que tout est perdu pour le monde. Si, dans nos frontières, le vieil humanisme ne suffit plus, s'il y est devenu impuissant, que sera-ce lorsque nous serons obligés de tenir compte égal de tous le charriage humain qui se draine depuis des siècles en dehors de chez nous ? C'est une angoisse, peut-être : elle ne doit pas pour autant, se muer en une chevaleresque indignation contre ces autres qui viennent élargir le concert d'une commune humanité.

Tout cela, nous avons été capables de le découvrir en nous-mêmes. Pour sentir plus, il nous a fallu un stimulant.

(1) *Ibid.*, p. 43.

Car non seulement l'humanisme étale sa faillite : on l'a même chargé de tous les maux ! « Le retournement de l'humanisme contre l'homme, a écrit Berdjaev, constitue la tragédie des temps modernes » (1).

* * *

Quand Berdjaev publia, en 1924, la première édition russe de son *Nouveau Moyen-Age*, il énonça une série d'idées assez familières au public de sa langue, qui connaissait déjà sa forme de pensée et communiait par instinct à son esprit. Il n'en fut pas de même trois ans plus tard, lors de la parution de l'édition allemande, et surtout de l'édition française. Berdjaev n'était que le continuateur de toute la tradition slavophile spiritualiste, imprégnée de Chomjakov et de Dostoevskij, et représentant les tendances les plus autochtones de l'ancienne Russie. « L'humanisme a débilité l'homme ». « A travers son auto-affirmation, l'homme s'est perdu au lieu de se trouver ». C'était « la voix du dehors » qui parlait. Elle dénonçait également les malheurs et les périls qui pesaient sur notre monde, mais elle précisait, en observateur étranger et avec l'autorité de son indépendance, la nature du mal, et le localisait en un point.

Il est vrai que l'humanisme n'a guère été apprécié en Russie, dans les cercles autonomes attentifs anx besoins de la race. Cela explique mais ne diminue point la vérité de ces affirmations. « L'Orient russe ne se satisfait pas de la synthèse humaniste ; au lieu d'une étude qui a tendu à exalter la perfection humaine, il sent amèrement les contradictions internes de ces efforts, l'incapacité pour l'homme de se réaliser par le culte des valeurs humaines... Ils estiment (les Russes) que ce culte des valeurs humaines, si précises et si bien définies par l'esprit gréco-latin, a empêché

(1) Berdjaev, *l. c.*, p. 77.

de discerner profondément en soi l'appel du divin, de ressentir profondément le vide de toutes ces valeurs humaines, a appris à s'en contenter, à s'établir dans une suffisance qui disperse l'homme, le repose dans un faux jour, et l'empêche de désirer la Cité qui vient » (1).

Ne nous étonnons donc point d'entendre les penseurs nourris de ces tendances, parler de l'« hérésie humaniste », désigner comme chancre, comme racine de tout mal, ce que nous estimons être le plus pur joyau de notre culture. Si un des nôtres s'était levé pour nous tenir ce langage, nous l'aurions non seulement traité de rêveur, mais accusé de vouloir restaurer le vieil obscurantisme du moyen âge décadent. Berdjaev, lui, s'est fait écouter. L'avenir dira s'il faut voir dans le consentement étonné, mais sincère que le monde occidental a donné à cette secousse, une de ces étincelles fécondes apportées par l'Orient à nos races.

Berdjaev reproche à l'humanisme occidental d'avoir décomposé l'homme de la nouvelle création, d'avoir porté atteinte à l'œuvre de Dieu. « Berdjaev, entend que c'est dans le chrétien que la vérité concernant l'homme est totalement révélée » (2). Pour lui, dès que « humanisme » et « christianisme » s'appellent, ils s'opposent et s'accusent déficients l'un par l'autre, parce que le christianisme seul contient nécessairement le véritable humanisme, et l'humanisme véritable n'existe que dans le christianisme (3). Il n'y

(1) P. Bourgeois, dans Charmot, *L'humanisme et l'humain;* 1934, p. 328-329.

(2) Le Traducteur du *Nouveau Moyen-Age*, p. 8, VI-VII. — Berdjaev reproche aussi à l'humanisme d'avoir nié le péché originel. Nous ne pouvons que signaler ici ce point dont le développement nous entraînerait trop loin. M. Maritain dans l'article cité à la page suivante a parlé, dans le même sens, de la pensée théologique du moyen âge dominée par les positions d'Augustin contre Pélage. Cela doit s'entendre exclusivement de l'Occident. Mais il est vrai que l'humanisme, par sa réaction contre le moyen âge, retrouve en plus d'un point des nuances pélagiennes.

(3) Vl. Soloviev est un de ceux qui ont, parmi les Russes, le plus développé l'aspect dogmatique de cette manière de voir, à laquelle il a

a donc pas à son sens, d'humanisme chrétien. J. Maritain, sur qui l'influence de Berdjaev est profonde, a écrit récemment, dans un article intitulé *L'homme du moyen-âge et l'homme d'une nouvelle chrétienté* : « L'humanisme de la Renaissance a été un âge de dualisme, de dissociation, de dédoublement, un âge d'humanisme séparé de l'Incarnation, où l'effort de progrès devait prendre un caractère fatal et contribuer lui-même à la destruction de l'humain » (1).

Nous sommes loin, on le voit, des déclarations pourtant si proches de nos apologistes catholiques qui, pour que le christianisme ne fasse pas trop mauvaise figure aux yeux des incroyants, et pour donner à tous ses éléments de culture une modernité égale à tous les progrès, s'appliquaient avant tout à démontrer que non seulement la « Religion » se tient au niveau de la Science, mais qu'elle encourage aussi tous les arts, que le surnaturel n'est en somme que le prolongement de la nature, que les tendances immanentes et les énergies de l'homme trouvent leur suave complément dans l'idéal chrétien : être chrétien, être élevé à l'ordre surnaturel surtout, ce n'était somme toute pas si mal pour l'homme, et l'apologétique traditionnelle s'efforçait de montrer, avec la non-absurdité du christianisme, sa puissance d'humanisation. Quand la crise de la Culture s'est annoncée, plusieurs ont cru que le même refrain retrouverait toute son ancienne efficacité et se sont mis à repactiser avec l'homme. Mais « les progressistes ont vieilli » (2). Un peu à la fois, on s'est aperçu que les données du problème

donné le nom de *théandrisme*, *(Dieu-homme*, plutôt qu'*Homme-Dieu*), non point dans le sens où l'emploie la théologie occidentale lorsqu'elle parle des opérations divino-humaines dans le Verbe incarné, mais signifiant, d'une manière beaucoup plus large, la divinisation de l'humanité par l'Incarnation.

(1) *Christliche Verwirklichung Romano Guardini ... dargebracht*, 1935, p. 108.

(2) Berdjaev, *l. c.* p. 98.

avaient changé, qu'il ne s'agissait plus de sauver le christianisme par l'homme, mais l'homme lui-même par quelque chose qui, en définitive, ne pouvait être que le christianisme.

* * *

Le problème humaniste est aujourd'hui de rechristianiser le monde. C'est le christianisme mais le christianisme intégral qui sera l'humanisme nouveau. Les jeunes, en effet, ont perdu le goût des galanteries apologétiques. Bien inutile de donner à notre christianisme un palliatif, une dorure. Le christianisme dans toute sa pureté, dans toute son authenticité, tel qu'il est sorti des mains de Dieu, venu d'en haut, et non d'en bas, transcendant, non immanent, est redevenu aujourd'hui pour beaucoup, le point de mire de toutes les recherches, la pierre précieuse. L'humanisme qu'on recherche n'est plus celui de l'homme ; mais de « l'homme qui passe l'homme », suivant le mot de Pascal. Que vient-on parler de l'homme à une nature humaine divinisée ? (1)

Le « nouvel humanisme » a ceci de commun avec l'humanisme de la Renaissance qu'il cherche avant tout à remonter aux sources les plus pures du christianisme. « Épurer la théologie au contact de l'Écriture et des Pères, spiritualiser la religion en l'allégeant d'observances trop étroites, restaurer dans le catholicisme la liberté intellectuelle » (2), c'était là tout ce que réclamaient de grands humanistes comme Érasme. Tout ce qu'il y a de positif dans ce pro-

(1) « Un seul fut parfaitement homme ; c'était un Dieu... Nous avons inventé trop d'êtres inhumains, ils nous menacent et nous empêchent de voir encore le surhumain. Être véritablement homme, c'est avoir accès au divin. Que sert de parler d'humanisme « chrétien » ? L'humanisme est de l'homme, le christianisme est du nouvel homme. Tout humanisme véritable conduit au seuil, et qu'irions-nous lui demander de plus s'il laisse en blanc la place de Dieu » ? DENIS DE ROUGEMONT, dans ARBOUSSE-BASTIDE, *l. c.*, p. 245.

(2) IMBART DE LA TOUR, *Les Origines de la Réforme*, t. III, p. 79.

gramme est aussi le fait de notre jeune génération. Si ce mouvement, depuis Érasme, n'avait pu mener sa conquête, c'est sans doute parce que, à côté de la magnanimité de l'esprit, il a manqué à ces géants de la culture, la magnanimité du geste intérieur et de l'attitude. « Les Pères les plus grands auxquels il (Érasme) en appelait comme à des oracles, ont vécu en des jours fort agités de querelles. Aucun n'a pris une attitude semblable à celle d'Érasme, et c'est pourquoi ils ont mieux que lui, servi la vérité » (1). Chez nos jeunes, il y a le goût du vrai courage chrétien. La nouvelle génération, — l'élite au moins de cette génération — a surtout la volonté de construire, et beaucoup moins celle de détruire. Ce n'est pas seulement le génie des Pères qui les attire ; c'est aussi leur force d'âme et la vivacité de leur foi.

Mais le christianisme ainsi puisé aux sources est d'un aspect beaucoup plus serein, beaucoup plus printanier que celui de nos écoles. Il y a entre celui-ci et celui-là, la différence de l'abstrait au concret. Si l'humanisme de la Renaissance avait abouti à un homme séparé de l'Incarnation, l'humanisme nouveau veut rattacher l'homme à son véritable suppôt qui est le Christ. Et autour de ce mouvement, c'est une théologie nouvelle qui se dessine, ou plutôt, le renouvellement d'une ancienne théologie. L'abstraction humaniste, il faut le dire, avait été préparée théologiquement par le besoin rationnel du moyen âge aristotélicien, qui, à force d'introduire dans le dogme des distinctions extrinsèques au donné révélé, avait créé un système nouveau pour l'exposé de la doctrine, l'enchassant dans un cadre complet, orné et sans fissure. La grande différence entre la théologie des scolastiques et celle des Pères vient de ce que les premiers ont cherché à expliquer la Révélation par le concept, et les Écritures par la philosophie

(1) P. Dudon, à propos du livre de T. Quoniam sur *Érasme*, dans les *Études* du 20 mai 1935, p. 560-561.

d'Aristote, tandis que les seconds — à la suite d'Origène, surtout — ont expliqué l'image révélée par l'image révélée, le Nouveau Testament par l'Ancien et l'Ancien par le Nouveau. Or, pour éclaircir aussi rationnellement que possible les problèmes surnaturels, les docteurs du moyen âge avaient distingué soigneusement des « ordres » de nature. Leurs distinctions furent sans doute parfaitement légitimes ; elles aboutirent à la série connue des états historiques de l'homme (*naturae purae, elevatae, lapsae, reparatae*), si utile pour la réfutation des erreurs modernes. Mais au lieu de laisser les hypothèses dans l'ombre, on a construit sur elles des humanités fictives, et imaginé pour chacune autant de romans gratuits — sauf pour la dernière, qui est une histoire vraie, la seule voulue par Dieu, sans restriction. Le roman s'est trouvé mélangé à la vie, et il en est sorti une abstraction nouvelle, une théologie générique de la grâce, bonne à tous les états. Le Christ est devenu, dans cette synthèse, le Réparateur d'un accident malencontreux ; son œuvre serait de remettre ensemble des morceaux qui garderaient toujours les traces de leur cassure, et de restaurer tant bien que mal le premier état d'innocence à jamais perdu. En un mot, le second Adam porterait toujours le deuil de l'ancien.



Or le christianisme n'est pas seulement destiné à nous rendre le bonheur perdu. Il est beaucoup plus et autre chose que cela. « N'est-il pas de toute vraisemblance que ce premier état de justice originelle serait seulement voulu tel qu'il serait en fait, c'est-à-dire seulement voulu comme une période transitoire, comme la phase initiale et précaire, en somme provisioire et assez courte, de l'innocence encore pure, toute parfaite, de l'humanité sortie immaculée des mains de son créateur ? C'est la phase du début, introduc-

tion simplement à la phase prévue après cela comme définitive, pour l'homme toujours fragile et pécheur». «Le dessein divin est adapté dès le premier instant à l'*homme réel*, tel qu'il sera toujours, faillible et pécheur, mais toujours emporté par une grâce réparatrice, jusqu'en la filiation divine sur le modèle et par la médiation du Fils éternel incarné pour nous». (1)

Les Pères n'ont eu d'autre conception que celle-là. Le Paradis terrestre a été, pour eux, un prologue à la réalité. Tertullien disait déjà de la terre dont fut formé l'homme : *Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus* (2). Dans le même sens, S. Thomas, encore rattaché à l'ancienne tradition, veut que le premier homme ait connu l'incarnation du Verbe avant son péché. Car, dit-il, puisqu'au texte de la Genèse qui suit la création de la femme «c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair» (Gen., II, 24), S. Paul a ajouté : *sacramentum magnum*, «Je veux dire du Christ et de l'Église» (*Eph.*, V, 32) ; il faut conclure que ce mystère n'a pas été ignoré du premier homme, *Quod quidem sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse* (3). Or, si le premier homme a connu que son union avec la femme était l'image du Christ et de l'Église, il a dû connaître que lui, premier Adam, n'était que l'image du second, Dieu-homme, qui le résumerait tout entier, et par lequel tout don lui était conféré. Seule, la valeur rédemptrice de l'Incarnation ne lui a pas été révélée, car la connaissance de son péché futur l'aurait rendu malheureux.

Les Pères grecs ne se guident pas selon des principes différents. «Acceptant le fait accompli, la déchéance de l'être humain, la patristique grecque n'aura plus qu'une nostal-

(1) A. VERRIELE, *Le surnaturel en nous et le péché originel.* 1932, p. 105.
(2) *Lib. de resurrectione carnis*, c. v, in fine.
(3) *S. Th.*, II^{a}-II^{ae}, II, 7.

gie, qu'une hantise : non seulement refaire du miroir déformé le miroir fidèle, mais encore mener à sa fin l'œuvre interrompue avant d'être commencée. A savoir, ranimer d'abord, sous la motion du *Πνεῦμα ἅγιον*, la « similitude » effacée, puis replonger le monde transfiguré dans la gloire divine. Œuvre de la *recapitulatio*, de restauration de l'humanité dans laquelle *le Dieu incarné précède l'homme* ; où, lui ayant rendu la vie éternelle, il lui communique la force déifiante par l'Esprit qui sanctifie, et l'élève, à sa suite, au sein du Père, dans la « nuée lumineuse » du Dieu trine » (1). La créature n'est donc, pour eux, jamais séparée ni du Verbe créateur d'où tout part — l'*Alpha*, ni du Verbe incarné, en qui tout se termine — l'*Omega*. « Leur christocentrisme jaloux exige que la création soit parachevée par le Verbe qui, définitivement, glorifie l'humanité » (2).

On peut entrevoir comment, dans la pensée des Pères, le christianisme est non pas le prolongement de l'humanisme, mais comment l'humanisme ne se réalise, dans le plan divin, que s'il est intégré par le Christ.

* * *

A l'époque de la recherche humaniste, l'homme, déjà trop décentré du Christ, qui rattachait à Dieu splendidement corps et âme, a cherché à se rattacher lui-même par l'intérieur, et s'est arrêté au sommet de ce qu'il a vu en lui, sa raison. Et cependant, vu d'en haut, la raison humaine est au dernier degré de l'échelle des esprits. Si Dieu veut être loué par des esprits créés, il a beau jeu de l'être par ces

(1) M. Lot-Borodine, *La doctrine de la « déification » dans l'Église grecque jusqu'au XIe siècle.* Revue d'histoire des religions, 1932, p. 30-31. — Les philosophes russes modernes n'ont rien de plus cher que de souligner cette tendance : l'activité créatrice de l'homme porte avant tout sur la transfiguration, la divinisation du monde par le Verbe, dont elle ne veut être que le prolongement.

(2) *Ibid.*, p. 30.

natures supérieures où la parfaite lumière intellectuelle brille sans ombre.

Quant à l'intelligence humaine, si facilement embourbée dans ses propres contradictions — ce qui est bien le comble de l'absurdité pour un esprit — son rôle n'est-il pas plutôt de faire vibrer en elle tout le monde sensible qui lui est si bien chevillé, et d'offrir à la Majesté divine le concert des choses qu'on voit, transformées en lumière ? C'est ainsi que s'inaugure la perspective éblouissante d'un humanisme transfiguré. Car Dieu lui-même s'est fait artiste dans l'homme.

La Sagesse éternelle ayant quitté son trône de gloire — *ludens coram Eo omni tempore* (Prov. VIII, 20) — s'est, depuis l'Incarnation, faite le chantre au milieu de tout le créé. C'est pour elle que l'Esprit-Saint, dans les divines Écritures, a suscité partout la richesse et l'abondance de l'image, a guidé les doigts du poète, a inspiré l'âme des voyants. La création toute entière, unie au Verbe, est devenue le corps et le vêtement de l'homme nouveau, et il n'y a, en définitive, d'autre humanisme que cette splendeur du Ressuscité, qui, de toute la souplesse de son corps dépouillé de tare et spiritualisé, fait vibrer devant le trône du Père, l'harmonie de son divin souffle.

Or, telle est la vision humaniste qui enthousiasmait les Pères. Telle est aussi, grâce à Dieu, celle qui enthousiasme notre jeunesse. « Je parlerai ici à mi-voix de ce qu'il y a de plus intime dans notre foi. Sans doute, la civilisation c'est la terre charnelle qui doit finir un jour... Mais tout ce qui est charnel ne doit pas périr à jamais. Il y a au fond de notre *Credo* le dogme mystérieux de la Résurrection des corps. Qu'est-ce à dire, sinon que dans l'éternité sera associé au destin de l'âme ce qui aura été son instrument, son compagnon, son aide et son complice ? A son rang subordonné, bien sûr, quelque chose de ce corps charnel recevra lui aussi une transformation spirituelle et entrera dans l'éternité.

Avec notre corps charnel c'est en un certain sens, d'une certaine façon, la Création toute entière qui sera assumée par l'éternel dans l'accomplissement des derniers jours... Dans la mesure où l'humanité accomplit son destin, elle se ramène au Christ, s'accomplit en lui et par lui en Dieu. Dans la même mesure, le monde assumé par l'homme se soumet au Christ. Ainsi la civilisation apparaît dans la perspective chrétienne comme un effort pour conquérir, à travers l'homme, la nature à Dieu, pour l'imprégner de spirituel » (1).

C'est vrai qu'il y a le scandale de la Croix. Il y a la « kénose » du christianisme. Si passager que cela soit, ce n'en est pas moins une réalité. De toute la phraséologie matérialiste contre la religion chrétienne « un seul argument paraît essentiel et puissant, et peut aisément, par l'impression de grande vraisemblance qu'il dégage, convaincre les êtres s'intéressant peu au problème religieux et en ayant insuffisamment approfondi l'essence : la religion, en général, et en particulier la religion chrétienne *rejette l'activité de l'homme*, prêche la passivité, la soumission à sa destinée, la résignation devant l'injustice sociale et apprend à s'en remettre à Dieu pour toutes choses, justifiant par cela même l'oppression de l'homme par l'homme » (2). Et c'est vrai aussi que « depuis que les gens ont cru que pour mériter le paradis il fallait souffrir sur cette terre tous les mensonges et toutes les violences, les scélérats ont trouvé une grandiose et sûre carrière » (3). Mais il y a que le monde et son esprit meurt et continuera de mourir, tandis que le royaume vit et vivra « car le péché est vaincu par la recherche active du royaume de Dieu » (4). Il est dans la ligne de la nature pécheresse que des théologiens aient eu parfois une vision

(1) Davenson, *l. c.*, p. 110-112.

(2) N. Berdjaev, *Christianisme et Réalité sociale*, 1934, p. 189-190.

(3) Paroles mises dans la bouche de Machiavel par Merejkovski, *Le Roman de Léonard de Vinci*, p. 492.

(4) Berdjaev, *Christianisme et Réalité sociale*, p. 192.

trop sombre et défaitiste de la souffrance chrétienne, qui, elle aussi, appartient au règne de la liberté et de la vie. Mais pour les chrétiens, c'est finalement la Cité éternelle qui compte. Et la Résurrection du Christ, qui a vaincu la mort et la souffrance, leur fait participer dès à présent, à cet humanisme complet, définitif et triomphant qui subsiste dans le Verbe incarné pour lequel nous sommes faits, et dans lequel les misères d'ici-bas sont d'ores et déjà résorbées.

Voilà la nouvelle vision du monde. Non seulement elle est un rajeunissement, mais, ramenant des esprits distants et séparés à un dénominateur plus antique, elle leur fait sentir en commun le bien de leur héritage familial, et leur ouvre ainsi une nouvelle voie vers l'unité (1).

Dom O. Rousseau.

(1) *Irénikon* compte publier dans un prochain fascicule une célèbre étude de J. Kireevskij, dans laquelle le lecteur retrouvera, sous une forme magistrale, les idées exprimées ici relativement aux philosophes russes.

Études d'Hagiographie russe.

*La bienveillance de l'auteur, bachelier en théologie de la faculté protestante de Strasbourg nous a permis de faire un choix dans sa thèse et d'en publier les parties les plus remarquables et les plus intéressantes soit au point de vue documentaire, soit à titre de pénétration psychologique dans l'idéal de la sainteté russe (l'auteur, quoique orthodoxe, n'est cependant pas russe de nationalité). Et faut-il encore insister auprès des lecteurs d'*Irénikon *sur l'importance de ce dernier point de vue dans le travail de rapprochement confesssionnel ?*

Relevons néanmoins une lacune : la comparaison de la sainteté russe avec la sainteté catholique est presque totalement négligée. Ainsi rien que pour l'appellation de saint. *Tandis que tout procès de canonisation en cours de Rome exige aujourd'hui une enquête minutieuse sur les vertus et les miracles du Saint, il n'en est pas de même dans l'Église orthodoxe russe contemporaine tout comme il n'en a pas été dans l'Église catholique d'autrefois. Au lieu de* procès *il y a alors simplement l'approbation d'un culte devenu immémorial. C'est alors* l'icone, *le portrait moral, populaire du Saint qui attire l'attention de l'hagiographe. Le lecteur remarquera certainement cette modalité dans l'étude que nous publions et en trouvera l'explication dans les circonstances qui ont accompagné la composition de la thèse de madame Behr.*

Nous voulons lui exprimer encore une fois ici notre gratitude pour sa précieuse sympathie.

I. — ORIENTATION GÉNÉRALE DANS LA LITTÉRATURE HAGIOGRAPHIQUE RUSSE.

A. *Sources manuscrites.*

La source essentielle pour la connaissance des saints russes sont les « vies de saints » manuscrites, en russe « gitié ». Elles étaient la lecture favorite des anciens russes et tiennent encore maintenant une grande place dans la littérature d'édification. Ces « vies » constituent un genre littéraire particulier, ayant ses lois propres qu'il faut connaître si on veut comprendre les « vies ».

Pour étudier scientifiquement les saints de la Russie ancienne et même certains saints récents, il faut revenir naturellement aux documents manuscrits qui relatent leur vie. Cet examen des manuscrits a été entrepris avec beaucoup de soin par les savants russes. Nous nous bornerons à utiliser pour notre travail, le résultat des travaux critiques de ces spécialistes et ce n'est qu'à titre d'indication que nous résumerons ici brièvement l'histoire de l'hagiographie manuscrite russe.

L'hagiographie russe comme tout le christianisme russe, doit son origine à une impulsion venue du dehors, de Byzance. On fait conventionnellement remonter la conversion « officielle » de la Russie à l'année 988, date (d'ailleurs controversée) du baptême de Vladimir, grand-duc de Kiev. Les anciennes chroniques, en particulier celle dite de Nestor, racontent en termes pittoresques comment le grand prince Vladimir, petit-fils de la sage Olga, qui fut selon la tradition, la première chrétienne russe, après s'être enquis sur toutes les religions qu'il pouvait connaître, catholicisme romain, mahométanisme, judaïsme, fut charmé finalement par la beauté du culte grec orthodoxe.

Désireux de plus, d'épouser la fille de l'empereur de Constantinople, il se fit baptiser, puis, après avoir brûlé les idoles anciennes, il engagea tout son peuple à entrer dans

le Dniéper, hommes, femmes et enfants, pour recevoir le baptême de rénovation. Quelle que soit la part de la légende dans ce récit, il est certain que la Russie du Sud reçut alors de Constantinople (1), l'Évangile traduit en slavon, une dogmatique, une discipline ecclésiastique, un clergé et des rites. Elle adopta aussi le culte des saints tel que le pratiquait l'Église byzantine. Le X[e] siècle était précisément, à Byzance, l'âge d'or de l'hagiographie : c'est à cette époque que Siméon Métaphraste en fixa les traits définitifs. L'idée se paracheva alors de cette majestueuse hiérarchie de saints, au regard profond et mystique, aux traits émaciés par l'exploit ascétique, de saints apôtres, martyrs, confesseurs, de saints évêques et de saints princes(ou plutôt «empereurs»), qui, telle une cour de dignitaires célestes, dans l'imagination des Byzantins, entouraient la Trinité Divine mystérieuse et redoutable. Les plus illustres saints grecs, S. Jean Chrysostome, S. Basile, S. Jean Damascène, S. Démétrios (en russe Dimitri), S. Nicolas de Myre, S[te] Hélène, deviennent en quelque sorte naturalisés dans la Russie kiévienne et leur image pénétra si profondément dans l'imagination populaire qu'elle ne put pas rester sans influence sur les productions hagiographiques russes. En même temps par l'intermédiaire de Byzance, la Russie kiévienne fit la connaissance des saints Pères du désert égyptien et syrien, en particulier de S. Sabbas, anachorète palestinien dont la « vie » influença certainement les premières vies de saints moines russes.

Les légendes hagiographiques grecques pénétrèrent en Russie d'une triple manière. D'abord par les textes liturtiques : chaque jour de l'année ecclésiastique est placé sous le vocable d'un saint, dont font mention les hymnes et les antiennes. Comme la liturgie grecque a été très tôt traduite en slavon, compréhensible à tous, l'influence de ces textes

(1) Le rôle de la Bulgarie est aussi très souligné par les savants modernes (note de M. Fedotov).

liturgiques fut grande. Puis il y avait les textes proprement hagiographiques de deux sortes : d'une part les « ménologes » qui donnaient pour chaque jour du mois, une vie de saint assez étendue, d'autre part les « synaxaires » qui contenaient des notices biographiques abrégées dont on faisait lecture pendant la « synaxe » ou assemblée liturgique. Enfin la prédication orale amplifiait et vulgarisait les récits manuscrits.

Mais une hagiographie spécifiquement russe ne tarda pas à se constituer. Elle prit forme dans une littérature manuscrite abondante. Un seul savant, Ključevskij, a étudié à la fin du XIX[e] siècle, deux cent cinquante rédactions de vies de saints russes antérieures à la découverte de l'imprimerie. Depuis lors, un nombre considérable d'autres rédactions a été mis à jour. Il existe cent cinquante copies de la seule vie des saints Boris et Glěb. Ce chiffre donne une idée, sinon de la fécondité, du moins de la diffusion de la production hagiographique ancienne.

On distingue dans la Russie du moyen âge, trois principales zones hagiographiques : la Russie kiévienne (Ukraine), la Russie septentrionale, la Russie moscovite. C'est par Kiev, comme nous le disions plus haut, que la littérature hagiographique grecque et orientale pénétra en Russie. C'est à Kiev aussi que furent écrites les premières « vies des saints » russes. Le centre culturel de la Russie kiévienne fut le célèbre monastère appelé « La laure (lavra) des cryptes de Kiev ». Les laborieux moines de la Laure copièrent soigneusement les ménologes et synaxaires byzantins. Mais en même temps, leur communauté fut le premier foyer d'une culture nationale russe qui compte parmi ses productions les plus belles, une riche floraison hagiographique. L'hagiographie de la Russie de Kiev concerne particulièrement les « saints princes » et les « saints moines ». C'est là que furent rédigées les premières vies des souverains « égaux aux apôtres Olga et Vladimir » qui christianisèrent la terre russe ; la biographie des saints princes Boris et

Glĕb, œuvre anonyme, est le spécimen le plus connu de ce genre littéraire. C'est dans la Laure de Kiev aussi que se constitua le premier *paterik* russe (du grec *paterikon*, livre des pères), recueil hagiographique contenant les biographies des saints moines d'une région (il y a des *paterikons* égyptiens et un *patérikon* syrien) ou d'un couvent. Le *paterik* de la Laure des cryptes de Kiev est célèbre dans toute la Russie. C'est le seul *paterik* vraiment national grâce au prestige spirituel dont jouit la Pečerskaïa Lavra chez tous les Russes orthodoxes. Il raconte la vie d'environ quatre-vingts moines canonisés qui y vécurent, notamment des fondateurs de la Laure, S. Antoine et S. Théodose ; il couvre la période comprise entre le XIe et le XIIIe siècle ; le plus ancien manuscrit du *paterik* date du XVe siècle, alors que l'original a dû être rédigé au XIe siècle.

C'est enfin à Kiev, ou près de Kiev que fut composée au XVe siècle la chronique attribuée au moine Nestor (attribution discutée et discutable) qui fut longtemps considérée comme le monument le plus ancien de l'histoire russe. Elle renferme de précieuses données hagiographiques.

L'hagiographie du Sud, la première en date, peut être considérée sans doute aussi comme la première, du point de vue de la valeur littéraire. Ayant la possibilité de puiser directement aux sources de la culture littéraire byzantine, d'enrichir leur vocabulaire et d'y trouver des modèles de bonne composition, les hagiographes de Kiev nous ont laissé quelques vies de saints qui, à la beauté de la forme littéraire, à un style à la fois naïf et artistique, joignent une richesse très grande de détails concrets et personnels.

L'invasion mongole balaya cette culture qui portait en elle les promesses d'un avenir brillant. En 1240 la Kievo-Pečerskaïa Lavra fut brûlée et saccagée par les Mongols. Vers la fin du XIIIe siècle tout le Sud de la Russie devint un désert.

Une nouvelle école hagiographique se constitue dans le

Nord de la Russie où se concentrait maintenant la vie nationale, à Novgorod, à Moscou et dans l'extrême Nord, dans les couvents au-delà de la Volga.

Coupée de toute grande culture littéraire, aussi bien de celle de Byzance que celle du moyen âge occidental, l'école du Nord, du XIIIe et du XIVe siècle se distingue par l'absence de toute rhétorique, par sa sobriété, sa concision, on pourrait dire par sa sécheresse. Elle n'a produit que de très courtes notices, assez pauvres de contenu, qui souvent ne disent pas plus sur le Saint que ce que l'on chante à son sujet dans le « canon » des matines de sa fête. *L'école hagiographique du Centre*, la troisième école hagiographique de la Russie ancienne, s'est développée autour de Moscou au XIVe siècle. De même que la Laure des cryptes avait été le grand centre religieux du Sud, ainsi la laure fondée par S. Serge de Radonež doit être placée au centre de la vie spirituelle moscovite. La vie de S. Serge, écrite par son disciple Épiphane au début du XVe siècle, est le plus important monument hagiographique de la Moscovie. Cet Épiphane, surnommé le Sage, et un autre hagiographe de la Serbie, Pakhôme le Logothète, introduisirent dans la Russie centrale un style hagiographique nouveau : le « style orné » ouvert aux amplifications et à la rhétorique. On a vu dans ce genre littéraire certaines influences sud-slaves et grecques, hypothèse qui comporte une forte probabilité. Ce style domina dans la littérature hagiographique jusqu'au XVIIe siècle. Pakhôme et Épiphane devinrent les modèles littéraire de toute une école d'hagiographie qui malheureusement retravaillèrent les « vies des saints » anciennes, en entourant les modestes données biographiques d'ornements rhétoriques et de lieux communs.

C'est sous cette forme qu'elles entrèrent dans le grand recueil manuscrit de tous les récits hagiographiques existant à cette époque, qu'au XVIe siècle, sous le Tsar Jean le Terrible, le métropolite Macaire de Moscou, fit constituer

par ses scribes. Cette compilation manuscrite de « vies de saints » est connue sous le nom de « Četji Minei » (traduction slavonne du mot grec qui signifie «ménologe à lecture»).

La découverte de l'imprimerie diminua beaucoup la quantité et l'importance de la littérature hagiographique manuscrite. Cependant la tradition de celle-ci a subsisté jusqu'à une époque relativement proche de la nôtre. Une abondante hagiographie manuscrite a précédé la littérature imprimée même dans des cas très récents. Ainsi en ce qui concerne S. Séraphim de Sarov (mort en 1833) toute la biographie imprimée du saint repose sur une collection de cahiers manuscrits rédigés dans son entourage, et connue sous le nom d'« annales de Divěevo ».

B. *Éditions de sources.*

La plupart des sources hagiographiques russes manuscrites ont été éditées en Russie au XIXe siècle, avec beaucoup de soins. Le mouvement d'idées qui s'est doublement traduit par le *slavophilisme* dans le domaine religieux, moral et national, et par la *slavistique* dans le domaine philosophique et historique, a beaucoup influé sur la recherche des sources en général, et sur la recherche des sources hagiographiques en particulier.

Il faut d'abord mentionner les éditions de sources dues à des organisations collectives. En tout premier lieu, un hommage s'impose envers le travail considérable accompli par la Commission archéographique. Instituée par l'empereur Alexandre II pour mettre en lumière les monuments littéraires et historiques inédits de la Russie ancienne, la Commission archéographique n'avait pas à s'occuper spécialement d'hagiographie, mais elle a été naturellement menée à inclure dans sa récolte documentaire, des matériaux hagiographiques. On les trouve dans les quatre premiers recueils publiés par la Commission, à partir de 1860, sous la direction

du comte Koševlev-Bezborodko. L'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg a également procédé à d'importantes publications de sources hagiographiques : un modèle du genre est l'édition phototypique de la vie manuscrite des SS. Boris et Glěb, parue en 1916 sous les auspices de l'Académie. La *Société des amis de la science ecclésiastique*, dès 1865 éditait trois vies manuscrites de S. Joseph de Volokolamsk ; elle a rendu postérieurement bien d'autres services. Parallèlement aux entreprises collectives d'édition de sources, des savants russes ont, à titre individuel, publié les anciens documents hagiographiques de leur pays. Parmi les meilleures et les plus récentes publications de ce genre, on doit citer les éditions de la vie de S. Cyrille Bělozerskij par Jablonskij (1908), du *Paterik* de la Laure des Cryptes par Abramovič publié par l'Académie des sciences (1911), des vies de princes canonisés par Serebrjanskij (1915). Ces indications ne prétendent aucunement être complètes ; leur but est de donner une idée de ce qui se faisait en Russie pour la mise en lumière des sources hagiographiques manuscrites. Il faut citer encore les publications de l'Académie spirituelle de Kazan et sa revue *Pravoslavnyj Sobesědnik*.

C. *Critique hagiographique*.

La part de l'Occident dans le défrichement du champ hagiographique russe est peu important. Les Bollandistes, qui ont beaucoup exploré l'hagiographie byzantine, surtout dans les *Analecta Bollandiana*, n'ont pas entrepris de recherches similaires, c'est-à-dire précises et approfondies, en ce qui concerne les saints russes. Vers 1860, le jésuite russe Martynov s'était occupé de cette question ; c'est lui qui a rédigé les notices consacrées à des saints russes dans le tome XI du mois d'octobre des *Acta Sanctorum*, mais ces notices sont brèves, peu substantielles, et ne répondent pas

aux exigences de la critique scientifique (1). A. Leroy-Beaulieu, dans le tome III de son grand ouvrage sur *La Russie et l'empire des Tsars*, tome spécialement consacré à l'Église russe, parle des saints russes d'une manière qui dénote une connaissance toute superficielle du sujet ; il n'évite pas la pire erreur où l'on puisse tomber en matière d'hagiographie russe, à savoir l'identification de ces deux types très divers, le saint russe et le saint byzantin. Le seul travail d'hagiographie russe écrit par un non-Russe avec quelque compétence est l'ouvrage du prêtre vieux-catholique L. Götz, intitulé *Das kiewer Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands* (Passau 1904).

L'application de la critique scientifique à l'hagiographie date, en Russie, de la seconde moitié du XIXe siècle. Le maître de l'hagiographie scientifique russe fut le célèbre historien V. Ključevskij, professeur à l'Université de Moscou. En 1871, il publia un livre qui ouvrait des perspectives nouvelles *La vie des anciens saints russes comme source historique*. A vrai dire, Ključevskij ne s'intéressait pas en première ligne à l'hagiographie ; il était tout d'abord historien de la Russie et, ce qu'il demandait principalement à l'hagiographie, à cette époque, c'était des renseignements

(1) Nous ne pouvons être pleinement d'accord avec l'auteur dans son jugement sur l'étude du Père Martynov. Voici, à titre documentaire la méthode qu'il a employée :

Hic nimirum revocanda nonnulla ex iis quae dicta sunt in praefatione nos neque Silvestri, qui primo loco prodit, nec ullius ex sequentibus cultum vel proponere velle, vel approbare, sed eorum dumtaxat qui inter catholicos legitime caelitum honores adepti sunt. Siquidem hanc quaestionem jam nunc de omnibus versare prorsus impossibile est, de nonnullis id facere supervacaneum foret. Quapropter haec disquisitio, quantum ad singulos attinet, necessario reservanda est ad diem quo in kalendariis referuntur et ad quem eorum cultus in actis sanctorum vel in operis supplemento, pro more, examinabitur. Caeterum ipsis verbis scriptorum slavicorum loqui plerumque conati sumus ; quod meminisse velit lector maxime iis locis, quae ad sanctimoniam aut cultum pertinent ; ne his de rebus quidquam nos ipsos jam, nunc asserere existimat *(Annus ecclesiasticus greco-slavicus*, Joannes MARTINOV, Bruxelles, Goemare 1863, p. 27 (N. d. l. R.).

sur la colonisation de la Russie du Nord. Mais peu à peu son intérêt s'élargit. Il comprit que l'étude rigoureusement scientifique des vies des saints russes, était une voie modeste, mais sûre pour entrer dans les problèmes les plus brûlants de la culture spirituelle et nationale de la Russie. C'est ce qui ressort de sa brochure publiée en 1891 ou 1892 : *La signification de S. Serge pour le peuple russe.* Ključevskij fut complété à certains égards par un savant de Varsovie, A. Kadlubovski, qui publia en 1902 des *Esquisses d'histoire et de littérature russe anciennes ;* Kadlubovski ne se limitait pas aux recherches biographiques et historico-chronologiques mais il essayait aussi de déterminer des « types de sainteté ».

De bien moindre importance est l'œuvre de Barsukov qui, après avoir publié dès 1862, un dictionnaire historique des saints russes, étudiait en 1862 les sources de l'hagiographie russe. L'illustre historien de la littérature, Šachmatov donna en 1908, ses recherches sur les plus anciennes collections et annales hagiographiques russes. Si l'*Histoire de l'Église russe*, du grand historien Golubinskij, eût été achevée, elle aurait sans doute constitué le meilleur traité d'hagiographie russe ; ce chef-d'œuvre de documentation scientifique et d'interprétation judicieuse a été interrompu par la mort de l'auteur ; mais l'hagiographie peut trouver beaucoup dans les quatre premières parties, publiées de 1880 à 1900. Mais Golubinskij a prouvé ses qualités d'hagiographe scientifique dans sa *Vie de S. Serge de Radonež* (1893). De plus son *Histoire de la canonisation des saints dans l'Église russe*, publiée en 1903 et rééditée en 1913, contient de riches matériaux hagiographiques. Il faut, à côté de ce dernier ouvrage, citer l'*Histoire de la canonisation des saints russes* de Vasiljev (1893). On doit enfin mentionner, comme spécimen de la critique antireligieuse qui prévaut dans l'U. R. S. S., le livre de Paozerskij : *Les saints russes devant le jugement de l'histoire.*

La science hagiographique n'est pas négligée dans l'émigration russe. Un cours « d'hagiologie » est professé à l'Institut russe de théologie orthodoxe de Paris. Un séminaire hagiographique a fonctionné, également à Paris, sous les auspices du Mouvement chrétien des étudiants russes. L'ouvrage récent de G. Fedotov, *Les saints de la Russie ancienne* (Paris 1931), est un excellent résumé de l'enseignement hagiographique donné depuis plusieurs années dans ces deux centres : l'auteur étudiait avec une rigueur et une précision toute scientifique les saints russes depuis le Xe jusqu'au XVIIe siècle. Dans l'interprétation des faits et ses conclusions générales sur la sainteté russe, le professeur Fedotov fait preuve d'une grande indépendance d'esprit et introduit parfois des idées aussi neuves que pénétrantes.

Ce qui rend son ouvrage pour nous particulièrement précieux, c'est qu'il reproduit de larges extraits des sources hagiographiques manuscrites, qui pour la plupart nous sont inaccessibles et qu'il en donne une analyse minutieuse et scientifique.

Pour ces analyses de textes, le professeur Fedotov se sert d'une méthode d'investigation nouvelle et féconde.

Pendant très longtemps on a considéré, même parmi les historiens russes, les documents hagiographiques de la Russie ancienne, comme presque inutilisables scientifiquement, et dépourvus d'intérêt historique. Pour la plupart du temps, ils sont pauvres en renseignements pittoresques et concrets. Cela tient d'une part au fait que très souvent nous n'avons en main que des manuscrits composés des années, même des siècles après la mort des saints. Il est vrai que parfois il s'agit de copies presque textuelles de documents plus anciens. Là ou l'ancienne « vie » sobre et concise, est noyée dans un flot d'ornements rhétoriques, l'historien peut la retrouver sous ces fioritures. Car l'hagiographe russe, lié au schéma traditionnel, peu soucieux d'inventer du « personnel », de « l'original » et du « merveilleux » s'est

contenté presque toujours de lieux communs, pour remplir les vides, dont ne s'était pas soucié l'hagiographe ancien.

Mais là même où nous nous trouvons en présence de documents anciens, composés par des amis proches et des disciples du saint, le récit qu'ils donnent paraît souvent conventionnel et schématique. Cela tient aux lois mêmes du style hagiographique qui sont comparables à celles du style iconographique. Elles exigent en premier lieu que l'hagiographe, de même que le peintre d'icones, donnent de la vie ou de la personne extérieure du saint, une idée qui ne choque pas la conception traditionnelle dans laquelle le peuple orthodoxe se représente ses saints. Ils doivent exprimer non leur vision personnelle du saint, mais la vision collective et unanime du peuple orthodoxe, une vision ecclésiastique. Or les traits extérieurs de celle-ci sont fixés. Pour chaque catégorie de saints, il existe une image reçue, transmise avec amour de génération en génération. Cependant les progrès de l'iconographie ont permis de reconnaître les traits délicats, par lesquels cette image diffère d'un saint à l'autre et dont chacun est l'expression, parfois réaliste, parfois symbolique, d'un trait de la légende du personnage représenté. Appliquant les mêmes procédés d'investigation minutieux aux documents écrits, le professeur Fedotov nous aide à discerner les traits discrets, par lesquels l'ami ou le disciple ont indiqué ce qu'ils connaissaient des caractères uniques et individuels du défunt.

Il n'en reste pas moins vrai que la plupart des récits hagiographiques sont pauvres en détails historiques, politiques, sociologiques. Cela vient de la seconde loi du style hagiographique, qui veut que soit transmise à la mémoire collective de l'Église, plutôt que le souvenir de l'existence terrestre du saint, son image spirituelle, glorifiée. Peu importe à l'Église de connaître le détail de ses faits et gestes, de ses rapports avec la société temporelle. Tout cela fut passager et destiné à être effacé dans l'éblouissement de

la gloire éternelle. Ce qui reste de la vie terrestre du saint, ce qui est seul important, ce sont les traces du chemin spirituel qu'il a parcouru pour s'élever jusqu'à la sainteté. L'Église garde le souvenir de son exploit ascétique, de son labeur spirituel. Ils sont tout ce qui subsistera de son humanité terrestre, dans l'engloutissement de celle-ci par l'homme nouveau, transfiguré. De même seules les traces des clous et la blessure du côté, permirent aux disciples de reconnaître le Christ ressuscité.

Aussi est-ce leur poser des questions auxquelles elles ne peuvent et ne veulent répondre, que d'interroger les « vies de saints » anciennes, sur l'état social, économique ou politique de leur temps.

Mais, comme le prouve le professeur Fedotov, à la suite de l'historien Kadlubovski, il y a des questions auxquelles les « gitié » peuvent fournir des réponses intéressantes. C'est quand on leur demande des renseignements d'ordre religieux et ascétique, sur les voies spirituelles qu'ont suivies ceux qui, dans l'ancienne Russie, portaient en eux la nostalgie de la sainteté. Considérées de ce point de vue, les « vies de saints » russes ne sont pas ennuyeuses et monotones, mais permettent de retrouver les traces de plusieurs écoles, de divers types spirituels.

Or la connaissance des différents types spirituels de saints russes est bien ce que nous-mêmes nous cherchons à acquérir en les étudiant. Dans ces recherches, l'ouvrage du professeur Fedotov nous sera d'un secours précieux.

D. *Littérature d'édification.*

Pour compléter notre revue générale de la littérature hagiographique russe, il nous reste à dire quelques mots sur les « vies de saints » dans la littérature d'édification.

Parallèlement à l'hagiographie scientifique et antérieurement à elle dans le temps, il existe une hagiographie

populaire, toute une littérature de vulgarisation et d'édification.

L'hagiographie populaire russe comprend trois sortes d'ouvrages. En premier lieu des opuscules à bon marché, édités par tel monastère, ou telle confrérie, écrits qui ne s'embarrassent d'aucune considération scientifique et dont le but est purement dévotionnel.

En deuxième lieu, des ouvrages assez « solides » qui tiennent compte dans une certaine mesure, des résultats de l'hagiographie scientifique, mais pour lesquels, cette préoccupation est secondaire, car ils visent avant tout à l'édification du public ; à cette catégorie, appartiennent par exemple, *La Sainte Russie* de l'archimandrite Léonide (1897) ou les douze volumes des *Vies des Saints de l'Église russe*, de Muravjev (1855-1858).

En troisième lieu des ouvrages qui se proposent de vulgariser, dans le meilleur sens du mot, les résultats de l'hagiographie critique, et qui, tout en visant eux aussi à un résultat spirituel, s'efforcent de ne jamais se départir d'une tenue scientifique correcte. Dans cette catégorie rentrent : le *S. Philippe de Moscou* de G. Fedotov, le *S. Serge de Radonež* de B. Zajcev, *Optina Poustin* du Père Četverikov, et le *S. Séraphim de Sarov* de V. Iljin publiés à Paris par l'Y. M. C. A. - Press de 1927 à 1930.

Mme E. BEHR-SIGEL.

Chronique religieuse roumaine

I. DANS LA HIÉRARCHIE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE ROUMAINE

Dans le t. IX de l'*Irénikon* (p. 501) et dans le t. X (p. 460) nous avons signalé le fait que depuis quelques années déjà les sièges épiscopaux de Huși (31 décembre 1931) et d'Ismaël (juillet 1932) étaient sans pasteur et qu'un troisième siège, celui de Caransebeș (juillet 1933) était aussi devenu vacant (1). Quelles étaient donc les difficultés qui faisaient différer la réoccupation de ces sièges ? La constitution de l'Église orthodoxe est « démocrate ». L'évêque est élu par l'assemblée générale ecclésiastique et un trop grand nombre de personnes doit y collaborer. De plus, les partis politiques ont réussi à s'immiscer dans ce « Parlement ecclésiastique ». Les élections éparchiales (2) avaient déjà fait ressortir les inconvénients. Il fallait donc attendre jusqu'à ce que les difficultés résultant du mode des élections éparchiales soient aplanies. De plus, il y avait aussi le spectre des restrictions budgétaires. On s'efforça même de rayer les sièges de Huși et d'Ismaël du budget du culte. La conséquence aurait été la suppression pratique des deux évêchés, puisque dans la manière de penser des Roumains, une institution officielle est inconcevable sans le soutien matériel de l'État. Mais le ministre de l'instruction d'alors, de qui dépendait cette affaire ecclé-

(1) *Biser. ort. rom.* septembre-octobre 1933.
(2) Cfr *Irénikon* 1933, X, p. 450.

siastique, M. Gusti, s'y opposa. On stipula pourtant que les deux sièges en question ne figureraient pas dans le budget en exercice (1933-1934), ce qui laissait supposer qu'on n'occuperait pas ces sièges avant le 1er avril 1934 (1).

Mais voici qu'au début d'octobre 1933 le ministère décide l'élection et la fixe pour le 19-21 du même mois. L'événement qui « passionne » actuellement, comme s'exprimait Par. C. Dron dans *Universul* (2), était imminent. Les partisans ainsi que les opposants de la constitution ecclésiastique de 1925 résumèrent encore une fois leurs arguments pour ou contre. Les moines veulent sa modification : « Le point le plus critique semble être la question de la confirmation et de l'investiture des nouveaux élus » (3). Mgr Roman Ciorogarin se réjouit qu'« on arrive finalement à la légalité ». Il a pourtant des craintes : « Je désirerais toutefois qu'on revienne aussi aux mœurs chrétiennes dans l'accomplissement de l'acte électoral » (4). Le P. Dron, jeune canoniste, s'appuie avec confiance sur la constitution existante. Pour lui, la loi de 1925 contient un système d'élection « qui vise à éliminer l'influence politique », et qui est un progrès sur la constitution de 1872 : celle-ci réservait la nomination des évêques au gouvernement, tandis que la nouvelle loi prévoit outre l'élection par un organisme ecclésiastique, l'approbation par le S. Synode des candidats et leur confirmation ensuite par le Roi. Quant à l'objection que l'influence politique a pourtant subsisté, il répond que « la faute n'incombe pas à la loi, mais à nos mœurs de vie publique ». D'ailleurs on n'a expérimenté la nouvelle loi qu'une seule fois jusqu'à présent ; reste donc à voir comment cela ira cette fois (5).

(1) *Universul* et *Calendarul* 9 mars 1933.
(2) 14 Octobre 1933.
(3) Th. Bonteanu dans *Viaţa Monahala* n° 8, octobre 1933.
(4) *Universul* 13 octobre 1933.
(5) *Id.* 14 octobre 1933.

Il s'agirait donc de la :

1. Désignation des candidats par l'assemblée électorale.

2. Approbation et autorisation des élus par le Saint-Synode.

3. Confirmation (et investiture) par le Roi.

On ne manquait pas de postulants pour la charge ; le 7 octobre déjà *Universul* parlait d'une vingtaine de personnes qui avaient déposé leur candidature (1), provenant des différentes couches de la société ecclésiastique.

Pour l'ouverture, le 19 octobre, étaient présents tous les évèques et métropolites, ainsi que cent cinquante neuf députés (du pays entier). La session électorale fut déclarée ouverte par décret royal, lu par le ministre Gusti. Suivait un discours de S. S. le Patriarche et on constitua le bureau d'élection pour Huși dont le président était Mgr Pimen, métropolite de Jași (dont Huși était siège suffragant). Parmi les neuf candidats à ce siège, les voix tombèrent d'accord sur la personne de Mgr Nifon qui sortit élu dès le premier tour.

Mgr Nifon est né en 1889. Fils d'un instituteur, il fut ordonné prêtre en 1922 après avoir fait des études théologiques au séminaire et à l'université. En 1924-1926 il séjourna en France, envoyé par le Patriarche, d'abord à Montpellier et ensuite à Paris. En 1927 il se fit moine et fut promu, dès l'année suivante (1928), évêque-vicaire à Râmnic-Noul Severin (2).

L'élection s'est passée dans le calme ; on la trouva même très digne. Mais la paix ne dura qu'un jour : car le lendemain devait se révéler plus que mouvementé. Dans les coulisses on n'avait point chômé. Le Patriarche y faisait allusion quand, à l'ouverture de la deuxième journée, le 20 octobre, jour où dévait se faire l'élection pour le siège

(1) 7 octobre 1933.

(2) *Calendarul* 20 octobre 1933. *Curentul* 21 octobre 1933.

d'Ismaïl, il exhorta l'assemblée d'élire comme évêque un candidat qui serait en accord avec les lois, tout vote contraire à la loi devenant *ipso facto* nul, et entraînant l'annulation par le S. Synode, auquel appartient par droit, l'examen des conditions légales : celui-ci ne pouvant que prononcer l'invalidité d'une élection illégale. Mauvaise augure. Mgr Gurie, métropolite de Chișinău dont Ismaïl est siège suffragant, prend la présidence du bureau électoral. Il débute en sa fonction par la lecture d'une adresse de l'assemblée éparchiale bessarabe qui s'était tenue peu auparavant à Cetatea Albă, ayant comme teneur, que le diocèse sans chef réclame comme son pasteur Mgr Dionisie Erhan, et personne d'autre. Cependant, il y avait huit candidats qui étaient éligibles, remplissant les exigences de la loi qui proclame entre autres choses que pour devenir évêque on doit être docteur en théologie... ce que Mgr Dionisie était loin d'être. On comprend l'émoi qui suivit la déclaration présidentielle ; il fallut même suspendre pour un petit temps l'assemblée électorale, afin de rétablir le calme. On vota ensuite, mais aucun des candidats ne put réunir les quatre-vingts voix nécessaires (on est élu en obtenant la majorité et il y avait cent cinquante neuf votants). Il fallait donc recommencer. Pendant tout ce temps l'atmosphère s'échauffait davantage, de telle sorte que S. S. le Patriarche, le Saint-Synode, ainsi que le ministre de l'Instruction publique Gusti jugèrent impossible de continuer et se retirèrent, suivis d'une grande partie des électeurs. Restèrent cependant sur place deux évêques, plusieurs chefs de partis politiques et les Bessarabiens (Ismaïl est en Bessarabie), en tout quatre-vingt-trois votants, donc à peine la majorité. Ceux-ci continuèrent le vote et élurent Mgr Dionisie avec soixante-dix voix. Le métropolite Gurie le proclama élu.

Mais toute élection doit être examinée par le S. Synode, avant de pouvoir être ratifiée... (1).

Le 21 octobre on procéda à l'élection de l'évêque de Caransebeș sous la présidence de son métropolitain, Mgr Nicolae Bălan d'Ardeal.

Des quatre candidats fut élu sans difficulté (avec quatre-vingt sept voix) l'archimandrite Dr V. Lăzărescu. Un candidat avait été déclaré inéligible : le diacre P. Imbroane, parce qu'il n'exerçait plus depuis seize ans sa fonction à l'église.

Le Dr Lăzărescu est né en 1894. Il est fils de paysans. Il a fait ses études à Cernaŭți, où il obtint la licence en théologie et fut promu docteur. Puis il se livra à des études de philosophie et de pédagogie à Budapest et à Vienne. De 1920 à 1924 il fut professeur de théologie à Oradea Mare. Moine depuis 1927 il fut promu au rang d'archimandrite en 1929 (2).

Il n'y avait donc de difficulté que pour Ismaïl. Pour les deux autres sièges, les candidats soutenus par le S. Synode avaient été élus. Mais les Bessarabiens s'étaient engagés pour Mgr Dionisie.

Le candidat du S. Synode est Mgr Tit Simedrea. Clergé et peuple sont prêts au schisme plutôt que de céder, prétend savoir *Curentul* (3). Les Bessarabiens se froissent de ce qu'on ne veut pas de Mgr Dionisie, sous prétexte qu'il n'a pas de titres ; qu'on modifie plutôt la loi...

Mgr Dionisie Erhan est né en 1868 et est fils de paysans. A quinze ans il entra au monastère et vécut cinquante ans d'une vie monastique honorable ; malheureusement « il n'a pas de culture : aucun titre, pas même celui des classes primaires » (4).

(1) *Calendarul* 21 octobre 1933.
(2) *Id.* 22 octobre 1933. *Universul*, 23 octobre 1933.
(3) 31 octobre 1933.
(4) N. Crainic dans *Calendarul*, 22 octobre 1933.

Tout ce qu'il sait, il l'a appris lui-même, mais aux yeux de la Bessarabie il a des titres de gloire : il est un de leurs héros nationaux, soutien efficace et inflexible de la race roumaine dans ses heures les plus difficiles. Et l'armée bessarabe se hâta de féliciter Mgr Dionisie pour son élection.

Le S. Synode qui était convoqué pour le 23 octobre se trouvait donc devant une tâche délicate et le chef de l'Église roumaine essaya en vain de s'arranger préalablement avec les Bessarabiens (1). Le 20 octobre avait remué profondément la vie publique : quel parti prendre ? Le procédé avait péniblement impressionné. M. Jorga l'appelle « un spectacle pénible » (2), mais il se place du côté de Mgr Dionisie. N. Crainic de son côté trouve dans le nouvel élu un « homme magnifique », mais puisque la loi qui s'oppose à l'élection du susnommé a été instituée sur la demande de l'assemblée elle-même, il y a quelques années, l'élection qui vient d'avoir lieu doit être considérée, « tout simplement comme un acte d'anarchie » (3). On n'a pas écouté la voix des évêques, pourtant, ce sont eux « qui représentent la hiérarchie constituée » dont l'opinion, dans les questions ecclésiastiques, importe « plus que des millions de votes populaires ». (4) Il y eut des gens qui prétendirent même que le S. Synode n'avait pas le droit d'invalider une élection ; son affaire était uniquement l'examen *canonique* des candidats ; toute question de légalité dépendrait de l'assemblée électorale seule et enfin de la procédure du ministère des cultes (5).

Suivant la loi de 1925, art. 118, le S. Synode est chargé, pour une élection d'évêque, de quatre fonctions :

(1) *Curentul* 21 octobre 1933. *Calendarul* 22 octobre 1933. *Universul* 23 octobre 1933.

(2) *Neamul Românesc*, 21 octobre 1933.

(3) *Calendarul*, 22 octobre 1933.

(4) *Ibid.*

(5) *Cuvântul* 24 octobre 1933.

1) L'examen du procédé de l'élection ;

2) L'examen canonique des élus ;

3) Approbation ou désapprobation des candidats élus ;

4) Présentation des approuvés au Roi, par le ministre, pour la confirmation légale.

Tandis que l'approbation des deux autres candidats se faisait sans difficulté, quant à Mgr Erhan, le S. Synode resta inflexible. Il invalida son élection puisque l'élu n'avait pas le titre réclamé par la loi, n'étant pas docteur en théologie, ni même licencié ; tandis que le métropolite de la Bessarabie, Gurie, et Mgr Dionisie lui-même se prononçaient pour la validité...

Cette décision du S. Synode provoqua une tempête de protestation chez les Bessarabiens et leurs amis. *Neamul Românesc*, journal de Jorga, fulmina contre ce « geste malheureux du S. Synode » qui constitue une vraie « cabale épiscopale » et déclara « illégale » la mesure du S. Synode (1). Le groupe parlementaire bessarabien sous la présidence de M. Pan Halipa protesta de Chișinău le lendemain déjà (2). Mgr Gurie déclarait à un journaliste que les Bessarabiens se sentaient les plus offensés par la décision. Car, en 1918, Mgr Erhan avait été élevé à la dignité épiscopale bien qu'il ne désirait pas cet honneur. Et maintenant on trouve qu'il n'a pas de titre ! A son avis, la loi de 1925 n'entre pas en jeu puisqu'il s'agit de quelqu'un qui a déjà reçu la consécration épiscopale. Et il ajoutait qu'en Bessarabie on tenait absolument à Mgr Dionisie, même si lui personnellement voulait renoncer à sa candidature. Il démentait le bruit d'un schisme dont on avait attribué la tendance aux Bessarabiens (3). Mais d'autre part on tint à rappeler — et ce fut le métropolite de Moldavie, Mgr Pimen — que Mgr Erhan se serait, lors de son élévation à la dignité épis-

(1) 25 octobre 1933.

(2) *Cuvântul* 26 octobre 1933.

(3) *Curentul* 28 octobre 1933.

copale, engagé à ne pas postuler pour un siège, ou en d'autres mots, à rester évêque titulaire et à ne jamais aspirer à devenir ordinaire d'un lieu. Il y avait donc deux positions bien nettes : le S. Synode refusait son assentiment soutenu par beaucoup de monde et Mgr Erhan refusait de renoncer à sa candidature, soutenu par ses compatriotes et quelques autres hommes en vue (M. Jorga, etc.). On ne pouvait qu'attendre ou travailler à couvert.

Les deux autres candidats (l'un était déjà évêque titulaire, l'autre fut consacré le 31 décembre 1933 à Sibiu) furent entretemps présentés au Roi pour l'investiture, le 9 mars 1934 à Bucarest. La cérémonie se passa comme suit :

Accompagnés de S. S. le Patriarche et du métropolite Pimen, conduit par deux escadrons de cavaliers de la garde royale, les deux évêques désignés pour Caransebeș et Huși se présentèrent au Palais royal pour une réception solennelle. Après un échange de discours dans lesquels le roi Carol fit remarquer que l'Église devait être aux temps présents moins contemplative, mais comporter une foi plus vivante et plus active, adaptée au monde moderne, parce que l'Église et la foi chrétienne n'appartenaient pas au passé seulement, le Roi remit aux deux candidats leur bâton pastoral (1). C'est donc en chef de l'Église orthodoxe roumaine qu'agissait le Roi, comme il le formulait d'ailleurs en disant au cours du même discours :

« Dans le chef de l'Église vous trouvez le Roi et un fidèle croyant de l'Église » (2).

Pour la situation politique de l'Église orthodoxe roumaine, la manière d'installer un évêque est encore un fait caractéristique : Mgr Nifon a été installé à Huși quelques

(1) *Universul*, 11 mars 1934.

(2) *Unirea* N° 44 du 24 mars 1934. Quant au texte du discours royal cfr *Biserica ortodoxa română*. N° 52 (mars-avril 1934), *Raze de Lumină* (mars-avril 1934) ; *Glasul Monahilor*, 18 mars 1934.

jours après l'investiture (le 11 mars 1934) ; le ministre M. Angelescu, du ministère des cultes, donna lecture du décret royal de confirmation ; ensuite furent lus les grammota métropolitains (1). Mgr Dr Lăzărescu fut installé le 15 avril 1934 dans son siège de Caransebeș. Revint alors à la surface l'affaire de Mgr Erhan. Interpellé à ce sujet à la chambre (le 17 mars 1934) le sous-secrétaire du ministère des cultes, M. A. Popescu-Necșești laissa entrevoir qu'on était sur le point de trouver une bonne solution, laquelle permettrait la reconnaissance de Mgr Dionisie. La décision du S. Synode évidemment était fort troublante du fait que le personnage en question était déjà évêque depuis 1918 (2). La solution fut un *deus ex machina.* Le 21 mars 1924, Mgr Dionisie Erhan fut promu par la faculté de théologie de Chișinău docteur *honoris causa* (3). La faculté de théologie de Jași dont dépend celle de Chișinău, ratifia le 25 mars 1934 la décision des dix professeurs qui se prononcèrent dans ce sens à Chișinău. Et M. A. Popescu-Necșești pouvait répondre à une nouvelle interpellation à la Chambre, présentée par l'Assemblée éparchiale de Cetatea Albă, qu'on était en droit d'espérer que le S. Synode, qui en avait parfaitement le droit, céderait (4). M. le ministre Angelescu présenta donc une requête au S. Synode lui demandant de vouloir bien revenir sur sa décision défavorable, puisque le défaut légal, sur lequel était fondé le refus n'existait plus du fait que Mgr Erhan était promu docteur en théologie *honoris causa.* Et en réalité, le S. Synode cassa son ancienne décision et approuva l'élection (5).

(1) *Universul* 13 mars 1934.
(2) *Id.* 18 mars 1934.
(3) *Id.* 24 mars 1934.
(4) *Id.* 1 avril 1934.
(5) *Id.* 21 avril 1934. Dans *Viitorul* du 15 avril 1934 on insistait de nouveau sur une prétendue menace de schisme de la part du Métropo-

Investi le 27 avril 1934, Mgr Dionisie fut installé à Ismaïl le 13 mai 1934 avec les plus grands honneurs civils, militaires et ecclésiastiques (1). Il est à remarquer que l'autorité de l'État et celle de l'Église voulurent entourer de la plus grande solennité l'installation des nouveaux évêques. La leçon donnée à la population n'aura pas manqué de produire son effet pour le bien de la vie religieuse.

L'Église orthodoxe a donc été fortement secouée par cette affaire, suscitée par sa loi d'organisation elle-même. Quoi donc d'étonnant que les voix réclamant une réorganisation se fassent entendre une fois de plus ? L'optimisme d'un Père Dron ne se justifiait pas. La loi de 1925, conçue par l'esprit des Orthodoxes de Transylvanie, trouve toujours en eux ses plus chauds défenseurs : on prétend même savoir que le métropolite de Sibiu, Mgr Bălan, demanda à chaque candidat qui se présentait pour être élu en 1933, l'assurance qu'il ne chercherait pas à modifier la loi ecclésiastique de 1925 (2). Aussi ce fut promptement que les adversaires après cette élection malheureuse, résumèrent leurs griefs. M. N. Jonescu écrit ainsi dans son journal : comme conclusion après les élections épiscopales 1° il faut une loi spéciale pour l'élection, celle de 1925 ne suffisant pas.

2° Il est dangereux de suppléer à une loi par des arrangements de circonstance.

3° Il y a chez les Ardelains un esprit d'insurrection à base d'un résidu de protestantisme et de césaro-papisme, les Roumains orthodoxes de Transylvanie vivant parmi des populations protestantes et catholiques. Cet état d'esprit contient « le plus aigu et le plus dangereux péril du jour pour l'Église orthodoxe et la foi ». L'expression la plus con-

de Chişinău et l'on disait que le S. Synode avait reconnu Mgr Erhan sous la pression de Mgr Gurie (cfr *Unirea*, № 44 du 3 mai 1934).

(1) *Universul* 15 mai 1934.

(2) *Curentul* 21 octobre 1933.

crète de cet esprit est la loi de 1925. Il faut attaquer le mal au cœur : la loi de 1925 doit être supprimée et remplacée par une autre loi d'un esprit vraiment orthodoxe (1).

Depuis un certain temps, on remarque chez les Orthodoxes roumains un certain souci de la situation spirituelle des émigrés roumains. Il y a quelques années déjà on avait envoyé un missionnaire dans l'Amérique latine pour pourvoir aux besoins religieux des Roumains de là-bas. Rappelons aussi la convention serbo-roumaine, conclue dans le même but. Maintenant, c'est de l'Amérique du Nord que l'on se préoccupe et il est même question de la création d'un évêché là-bas. Mais, puisque l'argent manque, on se contentera entretemps d'un vicaire épiscopal, qui dépendra directement du patriarche de Bucarest ; le protopope P. I. Truția a été nommé Vicaire (2). Dans le session de décembre, le S. Synode s'occupa aussi de la question de savoir, s'il ne serait pas opportun de créer un évêché orthodoxe roumain dans la Hongrie actuelle, où il doit y avoir environ vingt cinq mille Roumains orthodoxes (3).

II. VERS UN APOSTOLAT LAIQUE ET UN MOUVEMENT MISSIONNAIRE ORTHODOXE

L'idée d'un apostolat dont les porteurs seraient des laïques, n'est pas chose neuve en Roumanie. Ainsi existe par exemple à Bucarest une *Association d'étudiants missionnaires,* fondée il y a presque dix ans par le professeur Ispir, qui utilise les loisirs de ses membres pour catéchiser les enfants dans les villages autour de Bucarest ; on y favorise les retraites spirituelles pour l'approfondissement de la vie spirituelle des étudiants. C'est du moins dans ces lignes que le président

(1) *Cuvântul* 26 octobre 1933.
(2) *Ibid.*
(3) *Viața Monahală* N° 11-12, févr. 1934.

de l'Association a pu fixer le programme pour l'année 1933-1934 (1). Le changement amené par la grande guerre a déclanché tout un mouvement, d'abord de caractère défensif, pour enrayer le mouvement sectaire en ses plus divers aspects. Les prêtres fondèrent des cercles pastoraux pour suppléer à l'instruction religieuse de leurs fidèles, les évêques établirent, avec différentes péripéties, des missionnaires diocésains pris parmi leur clergé. Mais là où le prêtre ne pouvait pas pénétrer il fallait une aide laïque. La *Frație ortodoxă Română*, fondée il y a peu d'années, est un essai de réalisation, l'*Armée du Seigneur* en est un autre. Il y eut des inconvénients : manque de savoir, manque de souplesse, manque de direction, manque de ressources matérielles, frottement même avec le clergé. Ainsi le Père I. N. Opran considère comme dangereux de laisser travailler les laïcs seuls. Et les premiers missionnaires de la place doivent toujours être l'évêque et le clergé (2). Ce qu'il faut atteindre c'est la coopération des deux, comme le veut V. Țepordei : « les clercs ont plus de succès dans la pénétration des principes chrétiens », et les laïcs dans la polémique. De plus, il faut un budget pour les missionnaires, afin qu'ils puissent se donner entièrement à leur apostolat (3).

Un effort plus considérable, d'ordre d'abord théologique, est représenté par le *Congrès des missionnaires orthodoxes de Roumanie* qui fut convoqué à Chișinău du 28 octobre au 1er novembre (4). Destiné d'abord à se tenir à Jași, la suppression du budget aux missionnaires arrêta sa réalisation. Mais Mgr Gurie passa alors outre, jugeant cette réunion trop importante et c'est grâce à son initiative que le congrès a pu avoir lieu à Chișinău. Il y a eu une belle assis-

(1) *Calendarul* 3 décembre 1933.
(2) *Id.* 29 octobre 1933.
(3) *Id.* 22 octobre 1933.
(4) Pour le programme cfr *Universul* 19 octobre 1933.

tance et des orateurs remarquables ; on traita de tous les problèmes de la mission interne. Le jour de l'ouverture M. le professeur Ispir, vétéran du missionarisme roumain, prit la parole pour définir en quelque sorte ce que l'on voulait : il faut le retour à « la mission dans le vrai sens du mot, qui a été délaissé un certain temps par l'Église orthodoxe ». Et ici les laïcs doivent seconder le clergé dans son action. Mais il faut surtout « le feu sacré des principes chrétiens » (1). Le congrès ne manqua pas d'incidents non plus. Le jour de l'ouverture, le 28, dans la session d'après-midi, sous la présidence du Métropolite de Chișinău, le Père M. Chirița attaqua violemment M. Pan Halipa « qui quoique franc-maçon veut faire le pharisien chrétien » comme d'ailleurs d'autres aussi. Et il lui crie, devant toute la salle, au nom du clergé de Bessarabie : « Allez-vous en d'ici, pharisiens travestis, loups sous la peau de brebis. » Et le reporteur note : « La salle applaudit frénétiquement » (2). On parla beaucoup du danger des sectes qui sont en croissance constante en Roumanie. Le R. P. archimandrite Scriban aborda la question des missions orthodoxes externes à créer (3).

On mit aussi en avant la question russe, et c'est Mgr Tite Simedrea qui demanda ce qui se ferait quand la Russie ouvrira ses frontières (4).

(1) *Calendarul*, 29 octobre 1933.

(2) *Ibid.*

(3) Rappelons ici la tendance roumaine de commencer une propagande orthodoxe en Occident, notamment dans les pays anglicans.

(4) Il est intéressant de voir M. Savin (cfr *Irénikon*, 1933, X, p. 483 suiv.) continuer ses idées sur la primauté roumaine. Au deuxième jour du Congrès il fit remarquer que par suite de la chute d'une Russie chrétienne, l'héritage ecclésiastique de Byzance passe aux Roumains, et que c'est à eux qu'incombe maintenant la protection de l'Orient chrétien (*Universul* 2 novembre 1933). On parla aussi à Chişinău du rapprochement des Églises et le R. P. Cecan (*Irénikon*, ibid., p. 476 suiv.) prit la parole avec passion pour défendre son sujet favori, l'union des Églises. (Cfr. *Viața monahală*, I, N° 9, novembre 1933).

A la fin du congrès on vota une motion qui contient quarante-sept points, et dont nous extrayons ce qui suit :

1) Il faut créer un corps de missionnaires.

2) Il faut créer une institution missionnaire pour la Russie.

25) Il faut créer quelques monastères intellectuels.

32) Il faut promouvoir les prières pour l'Église orthodoxe persécutée en Russie.

36) Il faut favoriser les retraites spirituelles du clergé séculier dans les monastères.

38) Il faut favoriser l'entrée en religion des gens licenciés en théologie et les employer aux œuvres actives.

40) Il faut faire revivre la pratique de l'extrême-onction qui est menacée de l'oubli.

47) Le congrès suivant se tiendra en 1934 à Bucarest (1).

On voit dans les comptes-rendus du congrès, que celui-ci toucha tous les problèmes actuels de l'Église orthodoxe et suscita de nombreux commentaires dans la presse. Ainsi le R. P. Cristescu relève seulement deux des motions votées : la création d'une institution missionnaire pour la Russie et l'assistance matérielle aux prêtres qui sont encore en Russie, et il ajoute : « Le jour arrivera, et nous espérons qu'il n'est pas trop loin, quand de nouveau s'ouvriront les frontières de la Russie », et alors il faudra être prêt, « comme les autres le sont déjà » (2).

Glasul Monahilor se demande, comment on pourrait faire prospérer le mouvement missionnaire : « Le clergé séculier, à cause de la vie de famille, à cause du souci matériel, ne peut pas faire face à toutes les nécessités de l'Église ». Et il propose pour cela de réorganiser soigneusement le monachisme, avec un évêque à la tête, et de lui

(1) Cfr *Universul* 2, 3 et 5 novembre 1933 ; *Calendarul* 29 octobre 1934 ; *Unirea* N° 53 du 11 novembre 1933 ; *Misionarul*, n° de fin d'année 1933.

(2) *Calendarul*, 5 novembre 1933.

confier un apostolat (1). *Viața monahală* I, N° 9, novembre 1933, écrit qu'une vingtaine de jeunes moines se seraient mis à la disposition du Patriarche pour travailler dans les missions internes et externes. Dans la même revue I, N° 11-12, février 1934, on propose la fondation d'un monastère au Quadrilatéral qui pourrait, suivant une suggestion du R. P. Scriban, être chargé des missions en Turquie, Arabie, Égypte et Abyssinie. Sous le titre : *Nouveaux horizons de l'Orthodoxie*, F. Vlădescu déclare que la Russie, aujourd'hui pays de martyrs, « offre pour demain la grande promesse d'une renaissance chrétienne ».

« Mais quand la liberté du culte sera rendue à la Russie, celle-ci va être — plus que n'importe quel autre pays — la terre vers laquelle se dirigeront les missionnaires du monde entier » et ils y déploieront un prosélytisme actif. En prévision de cela, « l'Église orthodoxe ne peut pas rester passive ; pour elle, ce n'est pas seulement un droit, c'est un devoir » que de fournir à la Russie des pasteurs (2).

De même E. Vasilescu attire l'attention du milieu roumain sur la Russie, pour laquelle les autres seraient déjà prêts (3). Et dans la session de décembre 1933, le S. Synode (4) vota une décision qui prescrit des prières pour le salut de la Russie et des collectes pour le clergé persécuté, à faire dans toutes les églises roumaines.

III. LA JEUNESSE ROUMAINE

Nos lecteurs savent que depuis quelques années on a fait un pas en avant en faisant donner l'enseignement religieux dans les écoles primaires par les prêtres. Mesure prise avec le souci d'atteindre la jeunesse qui a tendance à déserter

(1) 28 janvier 1934.
(2) *Calendarul* 15 octobre 1933.
(3) *Id.* 5 novembre 1933.
(4) *Viața monvhală* N° 11-12, février 1934.

l'Église. Plusieurs événements, dans le temps dont parle cette chronique jettent une vive lumière sur l'état moral. Nous ne parlons pas ici seulement de la petite jeunesse d'école, mais aussi de l'autre, la grande jeunesse qui a quitté les bancs des établissements d'instruction.

C'est d'abord le meurtre de M. Duca, premier ministre, commis par trois membres de la *Garde de fer*, mouvement à tendance nationale-socialiste et avec formation militaire (1). La *Garde de fer* était un mouvement répandu principalement dans la jeunesse, et spécialement chez les étudiants d'Université. Parmi les anciens qui se montraient favorables à la garde, nous citerons le général Cantacuzino, et M. N. Crainic, rédacteur en chef du quotidien *Calendarul* (2). M. N. Crainic lui-même fut accusé de complicité morale au meurtre, mais après plusieurs mois, acquitté et mis en liberté. De même N. Jonescu, professeur à l'Université de Bucarest. Autour des nouvelles élections qui devait amener les libéraux au pouvoir, la *Garde de fer* déployait une activité ferme et parfois énergique. Les gardistes se plaignaient de ne pas se voir appliquer le droit libre de candidature politique. On se proposait bien de suivre la voie légale : « mais si l'on nous attaque, nous continuerons à nous défendre » écrivait leur chef C. Z. Codreanu dans *Calendarul* (3). Il s'en suivit des querelles avec la police un peu partout. On

(1) Nous ne nous occuperons pas ici du côté politique de cet événement ; nous le considérons uniquement du point de vue religieux et moral. Quant à la question politique proprement dite, nous renvoyons nos lecteurs à des revues spéciales, p. ex. *Le Monde slave*, où ils trouveront un exposé de ce genre.

(2) Cette prise de position favorable à la *Garde de fer* coûta la vie au journal de N. Crainic. Nous déplorons la disparution de cette feuille, qui au point de vue religieux et moral dépassait de loin les autres quotidiens de la capitale roumaine. La « page de l'Église » que depuis 1934 *Universul* réserve aux problèmes ecclésiastiques et religieux ne pourra pas remplacer le *Calendarul* disparu.

(3) 30 novembre 1933.

voulait les empêcher de déposer des listes électorales. Un communiqué dit que « C. Z. Codreanu a envoyé d'urgence sur place (à Olt) une équipe d'aides avec l'ordre d'imposer par tous les moyens le respect des droits des citoyens... Si les autorités ne prennent pas à temps des mesures pour faire ces actes (d'empêcher la déposition des listes), il va se passer encore des choses graves, les légionnaires étant résolus à déposer leurs listes à tout prix » (1). Le gouvernement provisoire crut devoir intervenir en dissolvant le 9 décembre la *Garda de fier*. Le 29 décembre survint alors le meurtre, à Sinaïa, qui jeta l'épouvante dans la Roumanie entière (2). Interrogé, les trois complices déclarèrent avoir agi ainsi parce qu'on avait dissout la Garde.

Que se passa-t-il donc dans la jeunesse pour qu'elle prit des chemins si radicaux ? N. Crainic écrivait déjà au mois d'octobre qu'il y aurait impossibilité, à cause des partis politiques, d'encadrer la jeunesse dans la société existante. Et il concluait : « Les jeunes gens doivent s'organiser politiquement, indépendamment, et contre les partis politiques démocrates existants, dont ils sont les victimes » (3). Voilà la raison d'existence de la *Garde de fer* et d'autres associations similaires à tendance fasciste, naziste ou autre. La question était seulement de savoir si cette jeunesse avait une base religieuse et morale suffisamment ferme pour pouvoir prendre le juste chemin. « La jeunesse scolaire et les ouvriers de tous genres rencontrent des idées issues d'une philosophie fausse sous forme d'écrits attrayants et incontrôlables », dit le R. P. Anghelescu (4). Et dans les écoles, une philosophie laïque tend d'évincer l'instruction religieuse : « Les études apologétiques dirigées par le clergé dans les écoles secondaires) tendent à cléricaliser les lycées

(1) *Calendarul* 3 décembre 1933.
(2) *Vestitorul* 15 janvier 1934 ; *Farul Nou* 14 janvier 1934 etc.
(3) *Calendarul* 21 octobre 1933.
(4) *Id.* 22 octobre 1933.

roumains » gémit un groupe de professeurs de philosophie dans un mémoire adressé au ministre de l'instruction publique Gusti (1). Et le congrès des professeurs de philosophie qui se tint à Bucarest du 2 au 4 février 1934 demanda dans une de ses résolutions qu'on créa dans chaque lycée une chaire de philosophie (laïque) pour l'éducation morale de la jeunesse (2). En tout cas, le problème de l'éducation morale se pose, et les jeunes gens devraient apprendre à aller aussi bien à l'église qu'à l'école, vœu formulé une fois dans les journaux (3). Surgit pourtant un nouveau fait : trois élèves du lycée Lazăr à Bucarest tuèrent l'ancien député E. Popovici. Avertissement grave aux conducteurs civils et religieux de la Roumanie. La valeur d'une éducation laïque était vite ébranlée. Et on réclama. Le S. Synode, dans sa lettre pastorale du 6 février 1934 s'écrie : « Au nom de quel idéal, un crime si odieux (se rapportant au meurtre de M. Duca) a-t-il pu se faire ? » Il faut que l'éducation religieuse chrétienne se poursuive jusque dans l'enseignement universitaire. Une philosophie seule ne pourra suffire (4). Et Mgr Cisar, archevêque latin de Bucarest, formulait à la séance mortuaire de la chambre des vœux analogues :

1. Que la religion ait une large place dans l'enseignement.

2. Que les lois soutiennent l'honnêteté et le vrai patriotisme.

3. Qu'on introduise une censure convenable dans les arts (5).

On avise alors qu'il importait de défendre la morale de la jeunesse. La pornographie a le champ libre ; elle s'étale dans la littérature, au théâtre, au cinéma ; dans les salles

(1) *Unirea* 4 novembre 1933.
(2) *Id.* 10 février 1934.
(3) *Calendarul* 31 octobre 1932.
(4) *Universul* 28 février 1934.
(5) *Farul Nou* 11 février 1934 ; *Unirea* 10 février 1934.

de danse, dans les concours de beauté, dans la prostitution tolérée et s'attaque impunément aux mœurs des jeunes (1). Il faut acheminer la jeunesse vers des idéals nouveaux soulignait M. Maniu dans un discours : il faut qu'on soit « et roumain et chrétien, en toute vérité » (2). Dans les milieux compétents, sous la direction du R. P. Bulacu on commença à jeter les bases d'une *Association pour l'éducation morale chrétienne de la jeunesse,* fort soutenu par le plus grand journal *Universul* (3) ; on arriva à la conviction qu'il fallait grouper les jeunes. Et à l'ouverture de la chambre (20 février 1934) le message royal parle de la « restauration entière de l'ordre moral » dont le renversement trouble si fort la vie publique (4). Dans la réponse au message, Mgr Frențiu, ordinaire des catholiques byzantins d'Oradea Mare, disait qu'il était absolument nécessaire que l'instruction religieuse soit donnée d'une façon suffisante et sérieuse non seulement dans les établissements d'instruction primaire, mais aussi dans les écoles professionelles et commerciales (5).

Parlant aussi d'une censure à instituer Mgr Frențiu demanda que dans la commission de contrôle de la littérature, se trouve aussi deux représentants religieux, un orthodoxe et un catholique (6). Ce n'était pas encore assez de malheurs : à peine trois mois plus tard on découvrit un complot criminel préparé par cinq lycéens de la capitale ; leur but était de devenir fameux par leurs tristes exploits (7). Alors on se posa la question de fond : à qui

(1) *Unirea* 10 février 1934.

(2) *Id.* 3 février 1934.

(3) 5 mars 1934, 19 mars 1934.

(4) *Farul Nou* 11 mars 1934.

(5) Dans leur Congrès qui se tint du 19-21 juin 1934 à Deal, les professeurs de religion orthodoxe aux écoles secondaires demandèrent dans leur motion finale deux heures pour l'instruction religieuse dans toutes les écoles secondaires (Cfr *Universul* 18 juin ; 21 juin ; 22 juin ; 23 juin 1934).

(6) *Farul Nou* 11 mars 1934 ; *Vestitorul* 15 mars 1934.

(7) Glasul Monahilor 20 mai 1934.

incombe la faute d'un pareil déraillement ? On répondit que l'école et les parents permettent n'importe quel livre à leurs enfants. Et ceux-si souvent ne choisissent que des aventures amoureuses ou criminelles. C'est là qu'il faut intervenir : « Au poteau de l'infamie les éditeurs de romans sensationels-sentimentaux » (1). Mais encore, la presse quotidienne doit être rectifiée : « Le rôle de la presse n'est certes pas l'éducation des enfants » écrit M. V. M. Vasiliu dans le même journal, et il continue : « Sans doute, le crime des élèves doit être sévèrement puni, mais pour cela il n'est nullement besoin de faire de la publicité avec leurs crimes, en en faisant un exposé détaillé dans les colonnes de nos quotidiens » (2). Cette fois le ministère se mit à marcher de l'avant. On prescrivait aux élèves le port de l'uniforme scolaire sous peine de renvoi ; la fréquentation du cinéma fut strictement défendue etc., et finalement on prévit une première révision des bibliothèques pour élèves (3). Bientôt après parut la liste des livres défendus par l'Etat roumain, interdits à la jeunesse et exclus des bibliothèques scolaires (4), et une ordonnance du ministère de la justice, lancée par le ministre V. Antonescu : « L'instruction judiciaire doit être secrète, car une description détaillée des crimes est nuisible au grand public » (5).

Ces élèves, mal guidés, arrivant en trop grand nombre à l'Université et, ayant achevé plus ou moins brillamment leurs études supérieures risquent de tomber dans une vie politique dépravée, formant une espèce de prolétariat intellectuel qui ne trouve ni place ni de travail. En juin 1934 seul se présentaient six mille candidats aux examens

(1) Stegăroţiu dans *Tara noastă* 10 mai 1934.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

(4) *Unirea* 9 juin 1934.

(5) *Farul Nou* 10 juin 1934. L'état lamentable de la jeunesse estudiantine se montra encore lors du suicide d'un élève à Iaşi, parce qu'il ne pouvait pas payer la taxe des examens. (*Glasul Mon.* nº 8-7, 1934).

de baccalauréat ; on en fit passer seulement trois mille, la moitié ; depuis 1925, soixante cinq mille cinq cents candidats passèrent ce qui « est évidemment trop pour un pays agricole » (1).

IV. LE CLERGÉ ORTHODOXE

Comme on sait, le clergé séculier orthodoxe est marié, du moins, pour la plus grande partie. Les évêques sont pris dans le clergé monastique, parce qu'on exige pour eux le célibat. Les prêtres veufs, eux aussi, sont obligés de vivre en célibataires puisqu'un remariage ne leur est pas permis. Et c'est un point délicat qui revient de temps en temps à la surface. L'assemblée de Constantinople (en 1922) était très disposée à accorder aux prêtres veufs un second mariage, mais depuis, on est revenu en arrière, et la question semble, du moins pour le proche avenir, rester sur la défensive (2). Vers la fin octobre 1933, des prêtres veufs projetèrent une assemblée à Bucarest pour examiner leur situation « de persécutés des consistoires éparchiaux » comme dit *Cuvântul* (3). Il y eut bien l'un ou l'autre évêque qui de sa propre autorité donna la permission du mariage. On cite aussi le nom de l'ancien évêque de Huşi. Mais en décembre 1932, le S. Synode a décidément pris position contre (4). Cette même décision fut répétée encore une fois le 17 février 1933 (5).

La position matérielle du clergé est précaire — payés sur les deniers publics, les prêtres ont été soumis aux « courbes de sacrifices » des fonctionnaires, et même dans une mesure plus forte que les autres ; de plus, le payement se

(1) *Unirea* 21 juillet 1934.
(2) *Calendarul* 10 juillet 1933 ; *Viata Mon.* juillet 1933.
(3) 25 octobre 1933.
(4) *Calendarul* 12 novembre 1933.
(5) *Bis. ort. rom.* mars-avril 1934.

fait parfois longtemps attendre. Des délégations au ministère ne récoltèrent souvent que de vagues promesses. Et l'on se rend compte que cet état de chose *est nuisible* à l'activité du clergé (1).

Le clergé orthodoxe roumain a l'habitude de se réunir une fois l'an pour discuter ses propres affaires. Chaque diocèse possède son association de prêtres. De plus il y a l'association générale du clergé orthodoxe. En dehors de cela, le règlement ecclésiastique comporte des réunions éparchiales obligatoires pour les délégués éparchiaux (laïcs et prêtres) faites pour l'examen de ce qui a été fait et de ce qui est à faire (2).

A Sibiu, Mgr Nicolae Bălan parlait de l'autonomie à maintenir : « Nous ne considérons pas l'autonomie de l'Église seulement comme une notion juridique, dans ce sens qu'elle a le droit de se conduire elle-même, par ses propres organes ; mais nous considérons que l'autonomie ecclésiastique a son sens moral, que nous interprétons comme une responsabilité du clergé et du peuple entier vis-à-vis de l'Église » (Congrès métropolitain à Sibiu mi-octobre) (3). Pour la métropolie de Bucarest, S. S. le patriarche Miron Christea résumait ainsi l'état de choses : Les résultats de l'instruction religieuse dans les écoles primaires sont satisfaisants ; pour les écoles secondaires on manque de bons manuels. Parfois il y a de l'incompréhension ou même du mauvais vouloir de la part du clergé quant au catéchisme. On a promis que chaque école secondaire aurait sa chapelle et son catéchète. On désire que les prêtres ne fassent point

(1) *Universul* 8 mai 1934.

(2) *Id.* 21 octobre 1933.

(3) A propos des réunions éparchiales *Glasul monahilor* écrit que certains membres depuis des années déjà, peut-être, n'ont pas assisté à la messe (13 mai 1934). Rappelons aussi que dans la session du S. Synode du 17 février 1933, on avait décidé qu'un franc-maçon ne pouvait plus être membre d'une corporation ecclésiastique (*Bis. ort. română*, mars-avril 1934).

de politique (Congrès à Bucarest début du mois de mai 1934) (1).

Au congrès général du clergé orthodoxe à Bucarest (mi-juin 1934) le R. P. Partenie, président, résume ainsi la situation religieuse : « L'autorité de l'État s'aperçoit de plus en plus que sans l'ancre de la foi religieuse... notre jeunesse qui est studieuse ne sera parfois qu'un produit livresque en état de commettre les crimes les plus inhumains ». Il y a un certain modernisme dangereux. Les liens de la famille s'affaiblissent, les sectes pullulent. Le clergé doit travailler, mais l'État doit le soutenir : « Évidemment on ne voudrait pas amener les gens, *manu militari*, à l'église.... ni supprimer les divorces à coups de gendarmes, ni les sectes » (2). On n'est cependant pas sur tous les points satisfait du clergé.

Dans la presse même écho. Il faut plus d'action chrétienne, dit N. Crainic : « L'Église se meut lourdement ; elle donne l'impression qu'elle ne voit pas encore clair dans la croisée des chemins modernes. Nous avons un clergé cultivé, dépassant largement celui des autres pays orthodoxes. Il est au niveau de celui d'Occident, mais il reste plus figé sur place qu'il ne se meut pour le travail » (3). On constate surtout un manque de prédication : « Dans notre Église on ne prêche pas, dit rondement le R. P. Scriban, on a même peur de le faire » (4). « La prédication est un des chapitres les plus délaissés dans notre Église... actuellement » répète-t-il encore une autre fois (5). Le clergé inférieur se plaint que les évêques visitent trop peu leurs paroisses pour encourager et diriger les prêtres (6).

(1) *Universul* 8 septembre 1934.
(2) *Id.* 14 juin 1934.
(3) *Calendarul* 1 mai 1933.
(4) *Id.* 27 février 1933.
(5) *Id.* 29 août 1933.
(6) *Id.* 10 décembre 1933.

Les dernières années ont vu surgir une nouvelle difficulté : il y a trop de séminaristes ou étudiants en théologie ; que faire d'eux ? Une première solution du problème consistait dans la prescription de la licence en théologie pour pouvoir aspirer à la carrière ecclésiastique, et la liberté laissée aux séminaristes de choisir une autre carrière. C'était différer seulement l'apparition du mal. Dans la réunion éparchiale de Bucarest que nous avons déjà cité plus haut, le Patriarche insista beaucoup sur une réforme de l'enseignement théologique, qu'il juge très nécessaire ; et si la science est nécessaire, une bonne sélection ne l'est pas moins et la question de la vocation est chose importante. « La pléiade des candidats en théologie pour le pain » a forcé la métropolie à fonder de nombreuses paroisses : mais cela vaudra-t-il quelque chose ? (1). « La prêtrise n'est pas une profession (libérale quelconque), mais un apostolat » avait dit au mois de janvier Mgr Tit Simedrea à la fête annuelle de l'Internat théologique de Bucarest (2). Il faut arriver à former un clergé instruit et pieux et pour cela « une réforme complète de l'enseignement théologique s'impose » (3). Le nombre de compétiteurs aux ordinations dépasse de loin les places libres (4) ; ainsi on peut prévoir qu'on arrivera bien vite à une sélection sérieuse des candidats.

Cette surabondance de compétiteurs à la prêtrise aura encore un autre effet : celle d'un recrutement intellectuel pour les couvents. Comme c'est le cas aujourd'hui, la plupart des religieux roumains sont simples d'éducation ; chez les religieuses on trouve un minimum de gens instruits. Après la guerre, quand les premières vocations intellectuelles se manifestèrent, beaucoup d'évêques (tous les monastères,

(1) *Universul* 8 mai 1934.
(2) *Glas. mon.* 3 février 1934.
(3) *Viața mon.* avril 1934.
(4) *Raze de lumină* janvier-février 1934.

sans exception, sont diocésains) n'aimaient pas de les voir aller au monastère et même s'y opposèrent. Il se pose pour eux une deuxième difficulté : celle d'un guide expérimenté qui sache concilier pour eux la vie monastique actuelle avec les exigences et les forces physiques des gens d'études. On pensa à différents personnages : au fameux écrivain Gala Galaction (pseudonyme de P. Pisculescu), qui est prêtre séculier et vit encore dans le monde ; à l'archimandrite Scriban (1), et à d'autres. La plupart souhaitent un monastère particulier qui serait à fonder, où l'on pourrait s'arranger, et d'où pourrait sortir un essaim capable de relever les autres monastères (2). D'un autre côté il y a aussi un mouvement de réforme dans les monastères eux-mêmes. Remarquons la fondation d'une école moyenne pour moines à Piatra Neamț. Transférée plus tard à Cernica dans les environs de Bucarest elle est aujourd'hui un collège de huit ans, préparant les élèves moines ou postulants, à des études supérieures de théologie (3). Il y a aussi l'école monastique du monastère de Cetățuïa près de Jași, fondé par le métropolite de Jași, Pimen, en 1930, et qui comprend actuellement déjà quatre classes (4). On pourrait se demander, quel cours prendra la vie monastique en Roumanie quand ces efforts auront abouti à un résultat tangible. La tendance de Cernica semble être d'avoir des moines disponibles répondant aux besoins des évêques, donc actifs. Les autres, venant du dehors, semblent plutôt penser à une activité conventuelle. Mais dans les deux cas, la vie contemplative pure des anciens ne semble plus être l'idéal des jeunes intellectuels aspirants à la vie monastique.

(1) *Calendarul*, 12 novembre 1933.

(2) *Glas. mon.* 15 juillet 1934.

(3) *Glasul Mon.* 26 novembre 1933, 8 juillet 1934 ; *Raze de lumină* janvier-février 1934.

(4) *Viața mon.*, décembre 1933.

V. ENTRE LES ÉGLISES.

Il y a en Roumanie des Orthodoxes, ils détiennent la majorité parmi les chrétiens du pays ; le plus grand nombre est roumain. Mais il y a également des Russes et des Serbes. Viennent ensuite les catholiques, trois millions environ, dont la moitié de rite latin, l'autre moitié de rite byzantin, et une vingtaine de milliers d'Arméniens. Les latins sont des Roumains, des Hongrois, des Allemands et quelques îlots bulgares, polonais et autres. Les byzantins sont pour la plus grande part roumains, avec un noyau assez important de Ruthènes au nord du pays. Il y a ensuite des protestants de différentes nuances ; ceux-ci se recrutent parmi les Hongrois (la moitié des Hongrois à peu près de Roumanie sont protestants, ou mieux calvinistes) et les Allemands. Il y a encore une foule de petites sectes rationalistes ou mystiques, qui se composent de toutes les nationalités qui existent en terre roumaine. Les rapports entre les « vieilles » confessions sont bons en général. On se fréquente aux grandes occasions nationales ou festives, là où la *communicatio in sacris* n'est pas à craindre. De plus, les bancs du Sénat uniront plus d'une fois les prélats sénateurs (la plupart des évêques le sont de droit) dans les questions d'intérêt commun. Il y a conversions et apostasies de divers côtés. L'Église orthodoxe, du moins dans l'ancien royaume, agissait principalement en absorbant les fidèles d'autres confessions vivant dispersés au milieu d'une majorité ; les catholiques argumenteront en théologie ; leur grand prestige réside dans l'universalité de leur Église ainsi que dans la formation et l'activité pastorale de leur clergé. Les protestants profiteront des troubles et des épreuves nationales des minorités allemandes et hongroises. Les sectes étonneront et attireront des gens par l'aspect d'une vie religieuse vivante et soustraite aux sacrements ou par l'extravagance

des croyances et des cérémonies. Quant à l'État roumain, sa constitution est laïque ; il reconnaît toute confession à l'exception de quelques sectes nuisibles pour la vie et la morale publiques. Les guerres de religion sont inconnues à l'exception de la Transylvanie où l'on rencontre fréquemment des disputes confessionnelles (surtout entre Orthodoxes et unis) locales et où la méchanceté humaine de part et d'autre, ainsi qu'un esprit confessionaliste passionné, comme s'il s'agissait de deux partis politiques, se couvre d'un pieux mantelet d'une sainte colère pour les sublimes vérités du Christ bon et ami des hommes. On se demande comment il est possible de s'injurier du nom de papistes ou de fanariotes autrement que dans un esprit sectaire. Là, l'action catholique ou chrétienne aurait grandement besoin d'être apportée et appliquée, même au champ de bataille des confessions (1).

L'idée d'un rapprochement ou d'une collaboration sur un sujet déterminé est discutée presque chaque année, très platoniquement — on en a souvent l'impression. Rappelons-nous l'échange de vue, il y a quelques années (2), et l'action du R. P. Cecan (3).

La prière de la semaine pour l'union des Églises qui se fait chaque année au mois de janvier, a trouvé un chaud propagandiste dans la personne du R. P. Gabor, chanoine de l'évêché latin de Jași (4). En 1934 on a célébré la semaine publiquement à Bucarest, dans les milieux latins (5). Le P. Gabor trace son programme comme suit : « Nous

(1) Nous ne prêchons pas le panchristianisme, mais il s'agit des âmes donc *suaviter in modo et fortiter in re*.

(2) *Irénikon* 1932, IX, p. 197 suiv.

(3) *Id.* 1933, X, p. 476 suiv. Dans *La Croix* du 3 novembre 1933 le R. P. Merloz publiait une note comme quoi le mouvement du P. Cecan aurait entraîné trois cents prêtres orthodoxes vers Rome. Il faut être très prudent avec de semblables affirmations.

(4) *Dacia creştină* 1 janvier 1934.

(5) *Farul Nou* 14 janvier 1934.

n'avons pas le droit de dédaigner ou de haïr ceux qui ne sont pas de la même foi que nous... Nous n'entendons pas non plus travailler pour l'unité dans la foi par des attaques publiques et par le persifflage des non-catholiques... mais par la prière, les explications, données en toute charité pour convaincre les autres de la vérité de notre propre foi et les gagner sans entraver leur liberté... Nos motifs doivent être l'amour du Christ et de son Église... Mais est-ce que nous devons abandonner à Dieu seul le soin de nous unir dans la foi ? » (1)

L'*Unirea*, organe principal des unis, exhorte, elle aussi, à la prière (2). Dans un discours devant le micro, Gala Galaction déclarait : Le culte de Notre-Dame est un gage de l'unité de sentiments entre l'Orient et l'Occident (3).

On a parlé plusieurs fois dans les journaux du petit noyau orthodoxe français qui s'est formé à Paris (4). Le S. Synode s'est saisi, dans sa cession de décembre 1933 de l'idée de prendre les moyens nécessaires pour mieux faire connaître l'Orthodoxie en Occident (5). Mgr Gherontie proposa dans ce but une revue éditée en une langue occidentale. Le S. Synode l'approuva. Le Patriarche s'offrit alors à assumer la charge du premier numéro, Mgr Visarion Puiu se chargerait du second (6).

Le P. Christescu en parla au *Calendarul*, et dit qu'on éditerait cette revue en anglais pour informer spécialement les pays anglo-saxons de la doctrine et de la vie de l'Église orthodoxe. En même temps, cette revue pourra être très utile aux autres Églises orthodoxes, puisqu'elles manquent d'un organe commun (7). Dans la même session, le S. Sy-

(1) *Dacia creştină* 15 janvier 1934.
(2) 3 février 1934.
(3) *Farul Nou*, 29 avril 1934.
(4) *Calendarul* 1 octobre 1933.
(5) *Universul* 14 décembre 1933.
(6) *Id.* 17 décembre 1933.
(7) 24 décembre 1933.

node a décidé une réorganisation de sa propre revue : *Biserica ortodoxă română.*

Dans la préface de son premier numéro réorganisé, la revue se dit d'abord être l'organe officiel du S. Synode. « En deuxième lieu nous voulons présenter au monde une publication digne de la plus ferme et de la mieux organisée des Églises orthodoxes ». Félicitons le comité directeur pour la bonne réussite de ses plans.

En même temps, le S. Synode a décidé de créer dans son sein une commission des affaires étrangères qui comprendrait trois parties :

1. Les affaires des Églises orthodoxes sœurs ;

2. Les affaires de l'Église anglo-catholique. Le S. Synode avait déjà nommé précédemment une commission pour l'examen de la validité des ordres anglicans, sous la présidence du professeur Boroianu, canoniste roumain orthodoxe de marque (1).

3. Les affaires des dénominations différentes internes et externes.

L'étude de l'Église catholique va être attribué au besoin à la première section.

La Commission se composera de quinze membres ; son but sera de constituer une documentation objective sur les différentes Églises (2).

Dom M. Schwarz.

Suivant l'exemple de notre confrère de la chronique russe, nous donnerons dorénavant dans chaque nº de cette revue les faits récents les plus importants. Dans notre chronique, nous comprendrons seulement le résumé des idées qui ont fait leur chemin pendant la période passée, dans le but de permettre au lecteur de se rendre compte de l'état et de la marche de la vie religieuse en Roumanie.

---

(1) Cf. *Viaţa Monahală,* décembre 1933.

(2) *Calendarul* 21 décembre 1933.

Chronique religieuse d'actualités [1]

Orthodoxie russe.

PAQUES.

La Pâques orthodoxe est tombée cette année le dimanche 27 avril. Rien à signaler de neuf pour l'Église orthodoxe de l'émigration russe. Le service divin de la nuit de Pâques dans la cathédrale de la rue Daru à Paris, a été radio-diffusé. Nos lecteurs se rappellent, sans doute, que même les autorités ecclésiastiques de Karlovcy ne s'opposent plus aux diffusions (2).

La presse mondiale a donné d'intéressantes informations sur les fêtes pascales en U. R. S. S. La campagne anti-pascale a été conçue cette année moins comme une propagande antireligieuse dans les masses (manifestations dans les rues, réjouissances publiques dans la nuit pascale pour dépeupler les cérémonies religieuses. Voir à ce sujet les chroniques des années précédentes) que comme un rappel aux bezbożniks des théories matérialistes principales sur cette fête chrétienne. Quant à la masse du peuple (cinq cent mille dit-on), elle s'est portée dans les quelques quarante églises de Moscou qui restent encore ouvertes, pour recueillir au moins quelque chose du célèbre office nocturne. Au dire du *Daily Telegraph* (3) les derniers

(1) Pour l'interprétation des sigles, on se reportera au premier fascicule de cette année, p. 57.

(2) *Irénikon*, 1934, XI, p. 206.

(3) 29 avril 1935.

arrivants se pendaient aux fenêtres et c'est par là qu'on leur passait les cierges traditionnels qui doivent rester allumés pendant les matines.

La tolérance des autorités soviétiques est allée, selon la *Kölnische Zeitung* (1) jusqu'à la vente, dans les magasins officiels, des produits servant à la confection des mets pascaux russes, qui étaient considérés, il y a quelques années, comme réactionnaires.

Le *Vz* du 5 mai dernier se demande quelle peut être la raison de ce changement de politique religieuse. Il la trouve dans une poussée populaire irrésistible vers la religion ; l'échec du mouvement bezbożnik est manifeste : il a ennuyé autant que les autres initiatives soviétiques, telles que la littérature communiste, etc. Les bezbożniks militants n'ont réussi qu'à recruter des secrétaires payés, mais pas d'adhérents sincères. On peut trouver une autre raison, politique celle-ci, au revirement dans le domaine religieux : le pacte franco-soviétique. Ce ne serait alors qu'une trêve pour donner l'impression d'un adoucissement. Mais à cela, *Vz* oppose de nouvelles arrestations ecclésiastiques après Pâques et qui seraient des représailles pour l'assassinat de Kirov (1 décembre 1934). Ainsi dans le midi de l'U. R. S. S., vingt sept pasteurs protestants et deux prêtres catholiques allemands (Wolf et Albert) seraient déportés (2).

On mande de Charbin dans *Vz* du 20 mai dernier, l'arrestation de vingt-cinq évêques orthodoxes (parmi lesquels Mgr Dmitri, administrateur de Leningrad, et Mgr Pitirim, administrateur du diocèse de Moscou) et six mille clercs.

Pour revenir à la renaissance religieuse en Russie, disons qu'elle s'étend surtout à la jeunesse masculine. Le fait est relevé avec émotion par le Dr Cosmo Lang, archevêque de Cantorbéry, dans son discours dont nous reparlerons plus

(1) 29 avril 1935.
(2) *Vz* 30 mai 1935.

bas. Pendant l'après-midi de Pâques, aux environs de Moscou, on demande à un garçon de quatorze ans pourquoi il paraît si heureux. La réponse fut : « N'êtes-vous pas chrétien, ne savez-vous donc pas que le Christ est ressuscité ? »

INSTITUT THÉOLOGIQUE.

Nous avons annoncé dans la dernière chronique, le dixième anniversaire de l'Institut théologique orthodoxe de Paris (1). *Vz* du 20 mai dernier donne quelques détails intéressants sur la fête qui a marqué cet événement. Après les cérémonies religieuses célébrées sous la présidence du métropolite Euloge, celui-ci ouvrit une séance académique et y prit la parole le premier pour louer le travail théologique et pastoral accompli malgré les difficultés matérielles et morales (attitude méfiante de beaucoup d'Orthodoxes). Parmi les autres discours, deux méritent de l'intérêt pour leur valeur idéologique. Le Père Bulgakov, doyen, a insisté avec fierté sur les dix années écoulées qui ont permis à la théologie de Paris « de se faire un nom et une place d'honneur dans l'Orthodoxie et dans les Églises non-orthodoxes ». Il en a indiqué les caractères principaux dans la libre recherche théologique et dans son inspiration liturgique (*lex orandi est lex theologisandi*) et œcuménique (2). Le professeur Kartašov a donné libre cours à son enthousiasme patriotique en rappelant les grandeurs de l'Église russe et de la Russie (« troisième Rome »). Pour rester au niveau de leur tâche, les théologiens russes doivent viser à l'universalité et fuir tout provincialisme. Ceux de Paris y ont d'ailleurs déjà réussi étant toujours extrêmement bienvenus et écoutés aux conférences internationales.

(1) p. 180.
(2) Cfr *Vt*, 1935, nº 4-5.

JUBILÉ.

On se préparait à fêter le 23 juin, les deux cent cinquante ans de la mission orthodoxe en Chine, dont le chef actuel est l'évêque Victor de Pékin. « Pour tous les hommes russes, ce jubilé est un événement d'une importance historique, nationale et religieuse très grande. Il y a deux cent cinquante ans, la lumière de la foi chrétienne orthodoxe a illuminé l'Extrême-Orient ; ce flambeau de la foi chrétienne n'a pas cessé de luire depuis lors et brille encore pour nous d'une flamme éclatante », écrit le général Horvath, dans *Vz* du 15 juin dernier en invitant les émigrés russes à se joindre aux festivités.

CONFLIT HIÉRARCHIQUE.

Un conflit a surgi entre la hiérarchie du métropolite Serge de Moscou et l'Église autonome de Lettonie, dont le chef, l'archevêque Jean Pommers, a été tué le 11 octobre 1934, dans des circonstances non-encore éclaircies. Voici le document initial émanant de Moscou (1).

A l'éminent métropolite de Lithuanie et de Vilna, Éleuthère, administrateur des Églises russes en Europe occidentale.

Le Remplaçant du *locum tenens* du trône patriarcal et son Saint-Synode patriarcal ont entendu la communication de Sa Béatitude de ce que par suite de la mort de l'éminent archevêque Jean Pommers, la chaire de Riga est veuve jusqu'à présent et que le troupeau letton reste sans pasteur. L'administration provisoire du diocèse letton doit être confiée à l'éminent Métropolite de Lithuanie et de Vilna, qui est administrateur de nos églises en Europe occidentale en lui mandant de mettre au clair l'attitude de l'administration ecclésiastique de Lettonie existante envers le patriarcat de Moscou, et, s'il est nécessaire, d'organiser en Lettonie sous sa direction une administration des paroisses orthodoxes de Lettonie qui continuent à obéir canoniquement à leur légitime hiérarchie qui est le patriarcat de Moscou.

(1) *Golos litovskoj... eparchii,* 1935, nº 5.

Le 5 avril par arrêté sous le n° 38 ils ont décidé d'informer en conséquence l'éminent Métropolite de Lithuanie et de Vilna, administrateur des églises russes en Europe occidentale, afin qu'il prenne les mesures nécessaires.

En foi de quoi cet ukase est envoyé à Votre Éminence.

6 avril 1935, n° 524.

Le métropolite Eleuthère a adressé le 27 mai une lettre au synode de Lettonie. Il y remet son voyage d'abord projeté à Riga par suite de maladie, qui est venue bien à propos devant les difficultés qu'on devine de la part des autorités ecclésiastiques lettonnes. Il y rappelle ensuite qu'une Église orthodoxe ne peut rester sans évêque plus de trois mois, et qu'en cas de difficulté, selon les canons, elle doit s'adresser au pouvoir hiérarchique supérieur — et celui-ci est dans le cas le patriarcat de Moscou, qui a attendu six mois que son Église-fille recourt à lui. Maintenant que l'Église-mère prend les mesures, exposées dans l'ukase, ce serait une rébellion contre l'Église orthodoxe que de ne pas s'y soumettre. D'ailleurs le patriarcat de Moscou sait très bien que les Églises orthodoxes des pays limitrophes ont besoin d'une large autonomie. La seule prétention du métropolite Eleuthère est de présider les élections du nouvel archevêque. La lettre finit en exprimant le désir de recevoir avant le 15 juin une réponse qui dirait si oui ou non le clergé letton désire la communion avec le Métropolite, et son aide.

Relations interorthodoxes.

Le Patriarche Barnabé de Serbie, a fêté en mai les vingt-cinq ans de son épiscopat et les cinq ans de son patriarcat. Né sous la domination turque en Bosnie, le 29 août 1880, il est envoyé par son évêque, faire les études ecclésiastiques en Russie. Elles furent brillantes, et le jeune hiéromoine (1905) est d'abord attaché à la légation serbe à Constantinople. Évêque de Glavna en 1910,

englobé dans la Serbie nouvelle après 1912, il est envoyé pendant la grande guerre en Russie, plaider la cause de ses compatriotes. La révolution l'y trouve et le concile panrusse de 1917-1918 le voit parmi ses membres. Métropolite de Skoplje en 1920, Mgr Barnabé donne une large hospitalité au clergé russe émigré. Enfin le 13 avril 1930, il succède au patriarche Dimitri, mort le 6 du même mois. On voit déjà le lien intime qui unit le Patriarche aux choses russes. Tous les périodiques russes ont célébré leur ami et protecteur inlassable en louant ses qualités d'administrateur, d'évêque et de chrétien. Le Synode de Karlovcy lui a fait parvenir une artistique adresse portée par le métropolite Antoine personnellement, malgré ses infirmités. Le 19 mai, jour de S. Sabba, patron de la Serbie, et anniversaire de l'empereur Nicolas II, a été choisi par le Patriarche pour célébrer une liturgie dans l'église russe de Belgrade et y dire quelques mots où il a exprimé sa parenté spirituelle avec la Russie et son aversion intraitable pour le pouvoir bolchévique.

La délégation anglicane en route pour la Roumanie a rendu visite au Patriarche à Karlovcy. Aussi bien ce dernier que ses hôtes ont parlé principalement du martyre de l'Église russe et canon C. Douglas a choisi le même sujet dans une causerie au clergé serbe (1).

LE PROFESSEUR S. ZANKOV, éminent œcuméniste bulgare, a fait en mars dernier un voyage en Yougoslavie, Albanie et Grèce. Son but était de stimuler les relations balkaniques interorthodoxes ainsi que les intérêts œcuméniques de ces pays en vue de la conférence (*Life and Work*, Stockholm) de 1937. En Grèce et Albanie son travail a surtout porté sur l'organisation de la jeunesse pour la collaboration avec le Conseil œcuménique de

(1) *Vz* 11 juin 1935.

Genève et avec l'*Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Églises.* Une association balkanique de professeurs aux facultés de théologie orthodoxe a été projetée. Les efforts du professeur Zankov ont surtout porté à préparer une conférence régionale des Églises orthodoxes balkaniques du 1er au 5 juillet prochain à Herzeg Novi (Dalmatie) sous les auspices de l'*Alliance* (v. plus haut), du Conseil œcuménique et des comités nationaux dans les Balkans. Son programme comporte l'étude des moyens pour aviver le travail œcuménique dans ces pays et pour augmenter leurs contributions à la tâche commune de la Paix (1).

Relations interconfessionnelles.

L'OCTAVE DE PRIÈRES POUR L'UNION DU 18 AU 25 JANVIER 1935. Il n'est pas encore trop tard d'annoncer ce qui a été fait en cette année pour la traditionnelle octave de prières, spécialement à Lyon, chez les Orthodoxes et à l'abbaye anglicane de Nashdom grâce au zèle de Monsieur l'abbé Couturier, prêtre de Lyon et oblat du prieuré d'Amay, et de Monsieur Serge Bolšakov, oblat orthodoxe de l'abbaye de Nashdom.

A Lyon, les cérémonies dont parlait la chronique de 1933, se sont renouvelées et amplifiées (2). Tous les jours de l'Octave, il y avait une cérémonie religieuse et un sermon sur l'intention spéciale du jour à la chapelle de l'Adoration réparatrice, et le dimanche 20 janvier à 16 h. 30, réunion à la cathédrale de S. Jean sous la présidence de S. E. le Cardinal archevêque, qui prononça lui-même les prières pour l'union. Une foule débordante et recueillie écouta un sermon qui ne pouvait ne pas évo-

(1) *Les Églises à l'œuvre*, bulletin international, nº 8, juin 1935 (Genève).

(2) *Irénikon*, 1933, X, p. 186.

quer l'union éphémère de 1274. D'innombrables communautés religieuses ont répondu avec ferveur à l'appel du Cardinal, en faveur de l'Octave.

M. Bolšakov nous informe que du côté orthodoxe, en plus des cérémonies parallèles dans les chapelles russes de Lyon, cinq prélats ont pris part à l'Octave : le métropolite Euloge, l'archevêque Séraphim, l'archevêque Damien, recteur du séminaire théologique russe de S. Kirik (Bulgarie) qui, malade, demanda à un autre de lire son sermon, le dimanche 20 janvier, où il exprimait la nécessité actuelle pour les chrétiens de s'unir devant les attaques de l'athéisme, et une reconnaissance spéciale aux anglicans initiateurs de cette Octave et amis dévoués de l'Église russe ; l'archevêque Nicolas de Pečery (Esthonie) prononça le même jour, dans son monastère historique, une allocution sur le même sujet avec une condamnation de tout prosélytisme religieux qui contrecarre le but de l'Octave, et célébra un moleben à cette intention. Pendant toute l'Octave on récita une prière spéciale au monastère, implorant pour les chrétiens, l'esprit de paix, d'amour et de compréhension mutuelle ; l'évêque Tichon de Berlin, où se déroulèrent des cérémonies analogues, à la cathédrale orthodoxe. L'intention des Orthodoxes pendant cette Octave était formulée ainsi : que Dieu montre aux Orthodoxes et aux catholiques, le meilleur moyen de se réunir (1).

Ajoutons que suivant *Christian East*, avril 1935, XV, nº 1, il faut démentir la nouvelle publiée dans *Pilote* que le métropolite Euloge et l'archevêque Séraphim (Karlovcy) auraient ordonné des prières à l'Église russe orthodoxe de Londres, Saint-Philippe, que les deux juridictions se partagent, pendant l'Octave. Ils ont considéré les feuilles distribuées par la *Confraternity of Unity* en faveur de l'Octave comme de la « propagande papale ». Du côté anglican enfin, des prières

(1) *Pax* (Prinknash), avril 1935.

spéciales furent dites dans l'abbaye de Nashdom et dans une trentaine de communautés religieuses. La *Catholic League* a organisé l'Octave à l'église de Saint-Magnus le martyr (Londres), paroisse du Rev. Fynes Clinton. Enfin, en Belgique le prieuré d'Amay a, comme d'habitude, rappelé l'Octave au souvenir du clergé et des fidèles par des affiches appropriées (1).

Une SEMAINE D'INTERCESSION pour l'Église russe s'est déroulée à Londres sur l'initiative du *Committee of the Russian Church Aid Fund*, du 12 au 19 mai dernier. La solennité centrale a eu lieu à S. Martin's-in-the-Fields (Londres). Le métropolite Euloge, les archevêques Anastase et Séraphim, venus spécialement en Angleterre pour cette occasion, y assistaient, ainsi qu'un nombreux clergé orthodoxe russe, grec et arménien, trois évêques anglicans et l'archevêque de Cantorbéry. La partie religieuse comporta des prières en anglais tirées tant de la liturgie de S. Jean Chrysostome que du *Prayer-book*. Le célèbre et émouvant *Kontakion* des morts fut exécuté par un chœur russe devant l'assemblée agenouillée. Le métropolite Euloge prononça en slave une prière spécialement composée, traduite en anglais et distribuée en milliers d'exemplaires. Le docteur Cosmo Lang, archevêque de Cantorbéry, prit la parole pour stimuler la ferveur des fidèles envers le martyre de l'Église russe, mais surtout en faveur du renouveau religieux dont il a donné quelques exemples ; nous en avons déjà cité un plus haut. Il eut recours aussi à la générosité de l'assistance. La quête donna sept cents livres et un don magnifique de mille livres (2).

D'autres manifestations eurent lieu pendant cette semaine.

(1) Nous avons puisé la plupart des renseignements dans la *Semaine religieuse* de Lyon 1935, n° 9, 1er février et *Laudate* (revue de Nashdom) XII, n° 49, mars 1935.

(2) *Church Times*, 27 mai 1935.

Entre autres, un service organisé le 17 mai par l'*Anglican and Eastern Church Association* à S. Michael's College Hill. Notons aussi la réception intime par la *Confraternité des SS. Alban et Serge*, le 16 mai au soir.

La presse russe a consacré d'enthousiastes relations à la semaine d'intercession en y voyant aussi une valeur politique anti-soviétique. Le métropolite Euloge, interviewé par *Vz* (26 mai) a exprimé sa grande satisfaction spirituelle : «La conscience chrétienne n'est pas encore étouffée et l'amour chrétien ne s'est pas encore éteint ».

Le CHŒUR DENISOV dont nous annoncions la tournée en Angleterre y a chanté à trente cinq endroits différents depuis le 2 mai jusqu'au 10 juin (1). Il s'est fait entendre dans les cathédrales de Norwich, Durham, Dundee, Aberdeen, Glasgow, Chester, Gloucester, Salisbury, Wells, Winchester, S. Paul de Londres.

La CONFÉRENCE ANNUELLE ANGLO-RUSSE DES ÉTUDIANTS a été annoncée à High-Leigh près de Londres du 22 au 25 juin avec *Dieu, l'homme et la société* au programme. Celle de la *Confraternité des SS. Alban et Serge* était prévue pour le 25-27 juin au même endroit pour discuter l'*Action catholique.*

LES SÉMINAIRES ŒCUMÉNIQUES ont été organisés par l'initiative du professeur Adolphe Keller et se rattachent au mouvement œcuménique du christianisme pratique. Ils ont pour but d'étudier et de comparer les principaux courants théologiques dans les différentes Églises et de mettre au point les principes et problèmes du Mouvement œcuménique surtout dans le domaine des questions sociales, de la collaboration des Églises, du mouvement de la jeunesse et des missions.

(1) *Irénikon*, XII, 1935, p. 181.

Le second en date se tiendra à Genève, du 22 juillet au 11 août prochain avec le Dr Karl Barth, *L'Église et les Églises* et séminaire sur le catéchisme de Calvin (en allemand) ; Dr Martin Dibelius, *Le ministère dans les premiers siècles du christianisme* (en allemand) ; Dr Fritz Lieb, *Spéculation et eschatologie dans la philosophie religieuse russe* (en allemand) ; Dr Macnicol (Edimbourg), *Le christianisme et les autres religions* (en anglais) ; Prof. B. Vyšeslavcev (Paris), *L'anthropologie chrétienne* (en allemand) ; Prof. D. W. Horton (Oberlin), *Les problèmes de la théologie américaine* (en anglais) ; Dr Hans Lilje (Berlin), *La crise contemporaine de l'Église et sa signification pour le christianisme* (en allemand) ; Dr A. C. Bouquet (Cambridge), *Les problèmes ecclésiastiques anglicans* (en anglais) ; le Dr Keller, *Le mouvement œcuménique comme problème théologique* (en allemand), etc.

On voit que les problèmes de la théologie russe y occupent une place importante.

Pour donner une idée plus précise du genre adopté par le séminaire œcuménique, il semble intéressant de résumer certains passages de l'intéressant article de M. Pronevič, étudiant russe de l'Institut théologique orthodoxe de Paris, consacré au séminaire de l'année dernière du 29 juillet au 18 août (1).

Les participants étaient les docteurs : Émile Brunner (Zurich), Homrighausen (Indianapolis, U. S. A.), Martin Dibelius (Heidelberg), hiéromoine Cassien (actuellement higoumène, Bezobrazov, Académie théologique orthodoxe de Paris), Adolf Keller (Genève), Cross (Pusey House, Oxford), Fritz Lieb (Bâle), Runestam (Upsala), Visser't Hooft, Schönfeld (directeur de la section des recherches du Conseil œcuménique à Genève), Choisy (Genève).

Parmi les auditeurs, au nombre d'une trentaine, des pasteurs et des étudiants en théologie venant de pays européens nombreux et appartenant pour la plupart aux confessions protestantes. L'Ortho-

(1) *Put*, 1935, no 46.

doxie était représentée par deux étudiants de l'Académie théologique orthodoxe de Paris : K. Naumov (Bulgare), et l'auteur de l'article. La session a débuté par un service religieux à la chapelle des Macchabées de la cathédrale réformée Saint-Pierre à Genève. Les prières furent prononcées à tour de rôle par les pasteurs Choisy, Keller et le hiéromoine Cassien. Un chœur russe se fit entendre sous la direction de la fille du protopresbytre S. Orlov, de la juridiction de Karlovcy, qui assista lui-même à certaines séances académiques. L'ordre du jour des trois semaines consacrées au séminaire était très chargé : conférences le matin ; séminaires, l'après-midi ; séances de discussion, le soir. Le côté récréatif comprenait des excursions, des visites aux monuments de Genève et aux institutions internationales de la ville, des réceptions chez des particuliers. Nous énumérerons rapidement les sujets traités pour nous arrêter avec quelques détails sur la conférence du hiéromoine Cassien et les conclusions de M. Pronevic.

L'essence et le problématisme du mouvement œcuménique (Dr Keller), Le rôle du catholicisme non-romain dans le mouvement œcuménique (Dr Visser't Hooft), Calvin et notre temps (Dr Choisy), Anglicanisme (Dr Cross), Les tendances théologiques en Amérique (Dr Homrighausen), La théologie de la révélation (Dr Brunner), Le Royaume de Dieu (Dr Dibelius), La psychologie et l'éthique du mariage (Dr Runestam), l'Église et la pensée politique contemporaine (Dr Schönfeld) avec une mention spéciale sur la contribution magistrale de la théologie orthodoxe.

La conférence du hiéromoine Cassien a traité de la doctrine et de la piété de l'Église orthodoxe, en en plaçant l'essence dans la divinisation, la *theosis*. Parlant d'Église, le conférencier en a surtout développé le côté cosmique pour montrer que la divinisation englobe toute la création et l'amène ainsi à sa plénitude eschatologique. Quant à l'attitude de l'Orthodoxie envers le mouvement œcuménique, elle aussi a été envisagée sous l'angle d'un achèvement des christianismes incomplets dans le christianisme intégral (le sommet johannique) de l'Église orthodoxe.

Enfin, le connaisseur inégalé en Occident de la pensée religieuse russe qu'est le docteur Fritz Lieb a entretenu l'auditoire de Caadaev, Kirëevskij, Chomjakov et C. Leontjev. Ce fut comme un complément philosophique de l'exposé strictement théologique du hiéromoine Cassien.

Quand il relate les séances de discussion, M. Pronevič s'arrête principalement sur les joutes du hiéromoine Cassien avec le professeur

Fritz Lieb. Ce dernier releva chez son opposant une « modernisation » de l'Orthodoxie par l'accentuation exclusive du cosmique de l'Église qui laisserait trop dans l'ombre la réalité de la *justification*.

La prise de contact théorique des assitants avec l'Orthodoxie russe se poursuivit pratiquement dans une visite à l'église russe orthodoxe de Genève sous la conduite du protopresbytre S. Orlov. Le hiéromoine Cassien fut prié par son hôte, le profeseur Gauthier, de parler de l'état de l'Église orthodoxe en Russie.

Les conclusions de M. Pronevic sont très optimistes. Le séminaire a permis à des représentants de différentes confessions chrétiennes de vivre dans l'unanimité et la sympathie pendant quelques jours. Les discussions dogmatiques n'ont pas été ignorées ; au contraire, le séminaire avait pour but de les étudier pour les comprendre. « La compréhension réciproque est plus facilement atteinte de vive voix que par écrit... La tendance nouvellement née pour réunir le monde chrétien (non-romain) annonce une nouvelle époque dans l'histoire du christianisme. Ne pas voir toute la vérité du mouvement œcuménique, c'est ne pas entendre la voix du moment historique, qui appelle l'union de toutes les forces chrétiennes à lutter de commun accord pour manifester la vérité du Christ dans le monde ».

Nous lisons dans le *Service œcuménique de Presse et d'informations*, (2, rue Montchoisy, Genève) qu'à la CONFÉRENCE ŒCUMÉNIQUE D'ÉTUDES, tenue au Château de HEMMEN près d'Arnhem, du 4 au 8 mai dernier, sous la présidence du professeur Max Huber, ancien président de la Cour permanente de justice internationale, pour envisager les conséquences de la conception chrétienne de la liberté dans l'attitude des chrétiens des Églises particulières, et de l'œcuménicité vis-à-vis des exigences totalitaires de l'État contemporain, « les collaborateurs orthodoxes russes donnèrent une vision bouleversante du problème... » Malgré nos efforts nous n'avons pas réussi d'obtenir de plus grandes précisions.

Le 30 mai arrivèrent à BUCAREST, plusieurs membres du HAUT CLERGÉ ANGLICAN, sous la direction de l'évêque Nugent Hicks de Lincoln, pour se livrer à des conversations d'ordre interconfessionnel avec les Orthodoxes roumains. Leur récep-

tion dans la capitale fut des plus enthousiaste (1). Toutefois, *le gros du clergé* marqua une certaine retenue. Dans la dernière réunion du clergé de la capitale, fin mai, les prêtres exprimèrent le souhait que les chefs de l'Église roumaine n'oublient pas de sauvegarder en tout, les prescriptions canoniques dans leurs rapports avec les anglicans (2).

(1) *Universul* 3 juin 1935, cfr *Christian East*, avril 1935, p. 1-4.
(2) *Universul* 24 mai 1935.

Bibliographie.

Edmund Kalt. — Biblisches Reallexikon. I. 2 Lieferung, G-K; II. L-Z. Paderborn, Schöningh, 1930-1931 ; in-8, col.577-1047 et 1-1050.

Moins volumineux que celui de Vigouroux, encore allongé par son supplément, le dictionnaire de la Bible de M. Kalt a, sur le précédent, l'avantage de la jeunesse. Or, ces dernières années ont vu opérer de beaux travaux et faire de remarquables découvertes intéressant la Sainte Écriture.

Ces deux volumes, d'une impression serrée, sont une mine. Peut-être, était-il possible de la creuser davantage et de développer plus longuement les articles ? Tels qu'ils sont, ils fourniront à l'étudiant les renseignements indispensables sur les points traités et lui indiqueront les solutions acquises et les questions non résolues. Une bibliographie, très restreinte par souci de brièveté, dirigera ses toutes premières recherches. C'est un exégète qui traite de la Bible et non un théologien ; ne cherchons donc pas de spéculation. Si la pensée semble y perdre en profondeur, si les articles sont presque exclusivement analytiques, d'un autre côté, on constate mieux l'objectivité du travail. C'est la plus grande qualité de ce dictionnaire. Le plan est simple, les textes bibliques sont cités avec abondance et l'on suit facilement l'enchaînement des idées. Sur les points litigieux, l'A. donne les réponses que lui suggère une saine critique et que lui permettent les décisions de la Commission biblique. A consulter cet ouvrage, on acquerra une science biblique solide sinon exhaustive et l'on se mettra au courant de l'exégèse moderne.

Faut-il faire quelques remarques qui seront noyées dans ces 1500 colonnes ? En traitant de la Loi, on n'a pas parlé des emprunts aux peuples voisins, ou, si l'on préfère, des similitudes. L'article « grâce » aurait gagné à une brève étude philologique sur le terme *χάρις* chez saint Paul. Peut-on affirmer, sans aucune hésitation, que l'aspect universaliste de l'idée de Dieu n'a pas subi d'évolution chez les Juifs ? Dans les études sur les prophètes, la mentalité, les idées de l'écrivain sacré ne sont pas signalées. L'article tient trop de la nomenclature. Il nous semblait que l'Orient n'avait pas été unanime à reconnaître comme paulinienne l'Epître aux Hébreux, ce qui la faisait ranger par Eusèbe parmi les livres non admis de tous. Serions-nous dans l'erreur ? Dire qu'il était impossible à un Juif de croire à l'égalité des bons et des méchants dans l'au-delà, c'est oublier certains faits et certaines expressions de la Bible et couper la perspective.

Les fouilles de Jéricho, en mettant à jour des briques pliées en deux, parlent en faveur d'un tremblement de terre. Les points d'eaux à Jérusalem sont bien repérés, mais nous n'y avons pas retrouvé, nous semble-t-il, la belle et très ancienne installation établie au flanc Est de l'Ophel. Joël est-il vraiment antérieur à l'exil? M. Clark ne croit pas à l'origine païenne de Luc. A propos des noms des parties du corps, on aurait pu s'inspirer de l'ouvrage de Dhorme sur leur emploi métaphorique. Enfin, nous signalerons l'article de D. de Bruyne (1) où il est prouvé que le *Psalterium Romanum* n'est pas une traduction de saint Jérôme. Qu'on nous pardonne ces vétilles : elles n'ont rien enlevé à l'intérêt que suscitent ces substantiels articles. D. B. M.

G. H. Box. — Judaism in the Greek Period (The Clarendon Bible Under the general editorship of the Bishop of Oxford, bishop Wild and canon G. H. Box. Old Testament V). Oxford, Clarendon Press, 1932 ; in-16, XVI-239 (15) p., illustrations.

La Collection dont nous avons à présenter le volume V est composée pour aider même le grand public à comprendre parfaitement la Bible. La méthode consiste essentiellement à remettre dans leur milieu historique les livres saints. Les renseignements, on les demandera aux documents étrangers et aussi à la Bible. La méthode n'est pas absolument neuve, mais l'extension qui lui est donnée l'est davantage.

On ne peut que reconnaître avec M. B. que la période dont il traite est importante, puisqu'elle a vu s'établir le contact entre Grecs et Juifs, avec actions et réactions, dont spécialement la théologie alexandrine prolongera les échos. Deux parties dans ce volume. D'abord, un tour d'horizon politique et social sur ces trois siècles d'histoire juive, si riches en événements et en idées. C'est bref mais suffisamment complet. Dans la deuxième partie, se placent de courtes introductions aux livres dont l'A. attribue la composition ou la compilation à l'époque hellénistique. Ils sont nombreux. Sans se soucier beaucoup des titres, ni des indications traditionnelles, l'A. fixe cette date par l'examen interne des ouvrages. Il ne se tient pas sur des positions de tout repos ; cependant, sauf peut-être dans l'un ou l'autre cas, nous le trouvons en compagnie de sérieux exégètes catholiques. Pour un profane, c'est rassurant. Une lecture à tête reposée fait apprécier toute la richesse de cette deuxième partie. On y trouve encore l'exégèse des passages les plus importants ou les plus énigmatiques ; les difficultés philologiques ne sont pas esquivées. Quelques notes additionnelles et un précieux tableau synchronique terminent le livre. Consultés avec discernement, de semblables ouvrages sont très utiles.

D. B. M.

(1) *Le problème du psautier romain*, dans *Revue bénédictine*, XLII (1930), nº 2, p. 101-126.

Sac. Luigi Allevi. — Ellenismo e Cristianesimo. Milan, « Vita e Pensiero », 1934 ; in-12 ; VI-332 p.

Les études qui composent ce volume ont paru au cours de ces dix dernières années en différentes revues italiennes, spécialement dans la *Scuola cattolica* de Milan. Elles n'ont d'autres unité que de se rapporter toutes aux premiers siècles du christianisme, et de traiter généralement de sujets ayant une correspondance quelconque dans le paganisme. Voici l'ordre des chapitres : L'hellénisme de S. Paul, Les mystères antiques et les sacrements, La science chrétienne, Le christianisme et l'esclavage dans l'épitre à Philémon, La plus ancienne université catholique : le didascalée d'Alexandrie, Autres écoles antiques. La fortune d'un programme scolaire (les sept arts libéraux), Virgile et la prophétie païenne chez les écrivains chrétiens, Cicéron dans l'ancienne littérature chrétienne, S. Paulin de Nole et le crépuscule de la civilisation antique. Le tout est groupé sous trois chefs : Les problèmes, les écoles, les personnalités. Au terme d'une bonne information et d'un érudition assez étendue, cet ouvrage n'est pas une répétition de choses déjà dites ; il contient maint détail que les vulgarisateurs n'ont pas l'habitude de relever, ainsi que des vues originales. D. O. R.

Georges Méautis. — Les Mystères d'Éleusis. Neuchâtel, éd. de la Baconnière, 1934 ; in-16, 92 p., 12 fr.

Les mystères d'Éleusis ont de tous temps profondément intéressé et intrigué les savants. Il faut dire que le secret a été bien gardé : de l'initiation elle-même rien n'a percé. Les mystères faisaient partie de la vie nationale hellène ; c'était une « fête officielle de l'État athénien » (p. 31) lequel y contribuait de différentes manières. D'origine probablement égyptienne, il semble que l'idée centrale fut d'honorer la maternité (représentée en Demiter) et les bienfaits de la civilisation (Triptolème). L'auteur, professeur à l'Université de Neuchâtel, a parfaitement condensé en quelques pages ce que la science moderne, appuyée sur les découvertes archéologiques, permet d'affirmer. Quelques planches illustrent cet ouvrage. Dom TH. BECQUET.

Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, publiée sous la direction de **Augustin Fliche** et **Victor Martin**. I. L'Église primitive, par J. LEBRETON et Jacques ZEILLER. Paris, Bloud et Gay, 1934 ; in-8, 474 p., 100 fr.

Ce volumineux ouvrage — il aura 24 tomes, à paraître à raison de trois chaque année — dont le présent volume n'est que les prémices, appartient à ce genre de littérature qui renouvelle la science historique en la mettant à jour et en la rendant pleinement accessible au public lettré d'une époque. Jadis, on procédait par ordre alphabétique : ce moyen,

encore employé, est déjà un peu désuet. Une somme bien synthétique a plus d'apparence, est plus achevée. Le présent volume est consacré à l'Église primitive. Il est l'œuvre de spécialistes de renom, et inaugure cette imposante série avec toute la dignité et tout le fini qui convient à ce genre de travail. Le P. Lebreton et M. Zeiller se sont partagés la besogne : Introduction : le monde romain (Z) et le monde juif (L) à l'avènement du christianisme ; Ch. I, Jésus-Christ et l'origine de l'Église ; Ch. II, La prédication des apôtres et les débuts de l'Église ; Ch. III, Les missions de S. Paul (L) ; Ch. IV, S. Pierre et les débuts de l'Église romaine (Z) ; Ch. V, S. Jacques et S. Jean ; Ch. VI, La vie chrétienne à la fin du Ier siècle (L) ; Ch. VII, La propagation du christianisme ; Ch. VIII et IX, Les persécutions (Z) ; Ch. X, Les Pères apostoliques et leur époque (L) ; Ch. XI, L'organisation ecclésiastique aux deux premiers siècles ; Ch. XII, Les diverses Églises au IIe siècle ; Ch. XIII, La vie chrétienne aux deux premiers siècles (Z) ; Ch. XIV, L'apologétique chrétienne au IIe siècle (L).

Ce qui frappe avant tout, et ce qui plaît, c'est que, à côté de l'amplitude et de la sûreté de l'information, toujours critique, de l'abondance des textes et de la richesse des développements, il règne d'un bout à l'autre de cet ouvrage un équilibre et une clarté pédagogique qui est un régal pour l'esprit en même temps que pour les yeux. Une ordonnance parfaite des titres, des sous-titres, la variété et la fréquence des mutations typographiques faites toujours avec le meilleur goût, donnent au lecteur l'impression de se mouvoir dans un édifice aéré et spacieux, où chacun est toujours guidé et renseigné sur ce qu'il voit.

Tous les collaborateurs sont déjà désignés. Ils sont nombreux et parmi eux, il y en a d'inconnus, au sujet desquels on est rassuré par la compagnie de ceux qu'on connaît ; puissent ces assurances nous apporter bientôt leur confirmation. D. O. R.

D. Dr Karl Bihlmeyer. — Kirchengeschichte, auf Grund des Lehrbuches von F. X. von Funk, neubearbeit. III Teil : Die Neuzeit und die neueste Zeit (8 u. 9 Aufl.), Paderborn, F. Schöningh, 1934 ; in-8, XIII-479 p., kart. 9,20 RM.

En 1886 Fr. X. Funk publiait la première édition de son traité d'histoire ecclésiastique. Durant les longues années de son professorat (1870-1907) et malgré les charges du rectorat (1892) de l'Université de Tubingue il réédita six fois le traité en le perfectionnant toujours davantage. Après sa mort (1907) le Dr Bihlmeyer succéda à Funk dans la chaire d'Histoire de l'Église et de Patrologie et il continua a rééditer le manuel déjà si réputé de son regretté prédécesseur. La 8e édition des tomes I et II a paru en 1926 et 1930 ; celle du t. III en 1934 ; ce n'est plus une révision, c'est une nouvelle rédaction du traité primitif, car elle s'appuie sur les ouvrages les plus autorisés et les plus récents et mène l'histoire ecclésiastique jusqu'en 1933. Depuis l'origine de cette publication, remarquable par l'abondance des renseignements et la concision de l'informa-

tion, les auteurs ont visé à rechercher dans les grands faits un sens à l'histoire ecclésiastique : ils suivent le développement des événements pour en marquer la signification et réunissent ces considérations très sobres d'ailleurs dans l'introduction ou la conclusion de chaque période et parfois en font un lien entre les différents chapitres. Pour les trente dernières années cependant il n'y a qu'une classification des faits les plus marquants.

Le Dr Bihlmeyer divise l'époque moderne en trois périodes : 1) 1517-1648, Réforme et restauration catholique ; 2) 1648-1789, l'absolutisme de la Renaissance en face du catholicisme et du protestantisme ; 3) 1789-1914, L'Église catholique et le protestantisme vis-à-vis de la Révolution démocratique et de la sécularisation. Dans chacune de ces périodes l'auteur analyse le rôle de la papauté, de la vie extérieure ecclésiastique et de la piété chrétienne. Ces divisions permettent de grouper les événements et les faits et de mieux comprendre les idées et les courants religieux qui les dominent. La part faite dans cette histoire ecclésiastique aux Églises séparées et à l'Orthodoxie russe est nécessairement minime (§ 187, 208, 223, 229), mais très objective ; ensuite, l'histoire ecclésiastique orientale est traitée en marge de l'histoire occidentale, comme un compartiment distinct ; or, actuellement pour l'histoire du moyen âge déjà on attache de plus en plus d'importance à l'interaction de l'Orient et de l'Occident religieux et cette préoccupation s'étendra à la période moderne à mesure qu'on découvrira l'importance religieuse de la Russie en Europe durant cette période. Le traité se termine sur une conclusion pessimiste et nous assistons à l'écroulement de la civilisation occidentale ; la guerre mondiale et le bolchévisme semblent inspirer à l'auteur cette sombre perspective. Nous pourrions assister au contraire à un rajeunissement si les peuples d'Europe voulaient s'unir dans la restauration du fond commun de foi, et de civilisation chrétiennes, qui sont à la base de leur émancipation. Relevons en passant deux affirmations de détail sans y souscrire : la théologie dialectique de K. Barth est une reconnaissance sans réserve du caractère surnaturel du christianisme (p. 447). Vl. Soloviev est devenu catholique en 1896 (p. 415). Pour la facilité des étudiants en théologie, qui voudraient approfondir une question, chaque paragraphe débute par une bibliographie qui s'étend aux ouvrages généraux et spéciaux et jusqu'aux articles de revues. Le volume se termine par des listes de noms de papes et de souverains et une table onomastique : celle-ci malheureusement ne se refère pas aux trois parties de ce magistral traité.

Dom TH. BELPAIRE.

L. Elliott Binns. — Decline and Fall of the medieval Papacy. Londres, Methuen, 1934 ; in-8, 388 p., 16 sh.

Dès l'abord on est quelque peu surpris de lire dans la préface *l'ambition* de continuer Gibbon ! Malgré la documentation très sérieuse et son double index de noms propres et de noms d'auteurs modernes, le livre du Dr

Elliott Binns ne peut être classé parmi les ouvrages scientifiques. C'est de la vulgarisation qui n'est cependant pas le modèle du genre. Bien des réserves seraient à faire rien qu'au point de vue littéraire. Mais la plus grande est celle qui porte sur la parité entre papauté et système moyenâgeux. Même au point de vue purement historique, abstraction faite de la foi catholique qu'on ne peut évidemment pas chercher dans ces pages, il faut convenir que la papauté du vingtième siècle est encore pleine de vigueur et jouit d'un prestige infiniment supérieur à celui qu'elle avait quand ses représentants trop oublieux de la grandeur de leur charge descendaient jusqu'aux rôles de simples princes italiens.

Robert Hull. — Medieval theories of the Papacy. Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1934 ; in-16, 256 p., 7/6.

Le Père E. Sutcliffe, S. J., a eu une heureuse idée de réunir en un volume les essais et les articles de feu le Père Hull. Les étudiants de théologie lui en seront reconnaissants. Les questions classiques de la controverse autour de la papauté médiévale sont traitées ici avec compétence, dont les nombreuses références sont une preuve palpable et que dom Butler a consulté pour son ouvrage sur le concile du Vatican, compétence que ne dessèche pas un style pétillant d'humour, n'ayant rien de la mauvaise polémique.

Eduardo Soderini. — The Pontificate of Leo XIII. Traduction de Barbara Barclay Carter. Londres, Burns, Oates et Washbourne. I vol. 1934 ; in-8, 236 p., index, 7/6.

On est heureux de retrouver traduit en anglais le beau travail d'Eduardo Soderini († 1934). Le premier volume retrace dans une première partie le conclave où fut élu Vicenzo Pecci et sa carrière riche et mouvementée. La seconde partie parle des immortelles activités du Pontife dans le domaine philosophique et social. Faut-il insister sur l'intérêt soutenu de ces pages dû en grande partie à l'utilisation de documents inédits puisés dans les archives vaticanes ?

Archimandrite Efrem Enăcescu. — Privire generală asupra monachismului creştin după diferiţi autori (Considérations générales sur le monachisme chrétien, d'après différents auteurs). Râmnicul-Vâlcii, Éd. Épiscopales, 1933 ; 1re partie, in-8, 223 p., broché 50 lei.

Le désir de réformer les monastères orthodoxes s'affirme chaque jour en Roumanie ; les idées directrices des projets sont variables.

Voici, dans le même but, un travail dû à un homme compétent. Le Rme archimandrite E. Enăcescu est exarque diocésain, c. à. d. qu'il a été chargé par son évêque, l'actif Mgr Bartholomé de Râmnicul-Vâlcii, de l'inspection des maisons religieuses de son diocèse. Le Rme P. E. a séjourné en France, et y a pris contact avec la vie religieuse occidentale

(tant catholique que protestante). S'appuyant donc sur cette double expérience, il ne voit de salut pour le monachisme roumain que dans une vie cénobitique bien réglée, avec, en particulier, de bons noviciats et de bonnes infirmeries pour les vieux moines (p. 7). Ce dernier détail pourrait étonner quelque peu. Mais il importe évidemment d'assurer l'avenir matériel des religieux que leurs infirmités et leur grand âge rendent inaptes au travail pour la communauté.

La littérature employée par l'A. est surtout française. Sont examinées les origines du monachisme en Orient et en Occident. Seul, le chapitre consacré à l'histoire du monachisme en Roumanie (p. 183-212) peut se réclamer d'une certaine originalité. Après un relèvement dû à Païsios, suivit bientôt un relâchement explicable pour une bonne partie par le laïcisme qui règnait dans les sphères gouvernementales, et qui amena, en 1863, la sécularisation des biens monastiques.

Voici, en grandes lignes, l'organisation actuelle : tous les monastères d'un diocèse dépendent de l'ordinaire du lieu. On ne peut faire profession qu'à partir de 30 ans ; les postulants ayant reçu une formation théologique ont cependant la faculté de prononcer les vœux dès 25 ans. L'évêque nomme et dépose l'abbé ; il a le droit de le transférer (ce qui a souvent lieu). Le chapitre du monastère n'a de droit que celui de présenter trois candidats. Pour l'inspection des monastères, l'évêque délègue un *exarque*, nommé pour 6 ans sur proposition des supérieurs.

A la p. 209 et suiv., on trouve un tableau de tous les monastères anciens et actuels en Roumanie.

La parution d'un deuxième volume est annoncée. D. M. S.

Şematismul veneratului Cler al Diecezei Române unite de Oradea-Mare pe anul 1934. (Annuaire du vénérable clergé du diocèse roumain-uni d'Oradea-Mare). Oradea, Typ. Scrisul Românesc, 1934 ; in-8, 267 p.

Depuis 1909, cet annuaire (ou « schématisme ») n'avait plus paru. Le présent volume se distingue par une édition claire, moins rébarbative que ne le sont souvent de pareilles publications. Le « schématisme » donne tous les renseignements concernant le clergé, les paroisses et les institutions du diocèse uni d'Oradea.

L'ordinaire est Mgr Dr Valeriu-Traian Frenţiu, nommé évêque d'Oradea en 1922. Le nombre de ses diocésains est de 189.756. Le clergé séculier compte 238 membres ; le clergé régulier, 10 assomptionnistes et conventuels de rite byzantin, 22 religieuses. Nombre infime : le monachisme est à peu près mort chez les unis. Après la guerre, les assomptionnistes et les franciscains conventuels, répondant à un désir qui se faisait jour ici et là, ont pénétré dans le diocèse.

Quant aux associations, ce sont : A. G. R. U. (Association générale des Roumains unis), des congrégations mariales, des réunions du Sacré-Cœur, du Rosaire, de saint Antoine, de saint Paul, des tertiaires franciscains. D. M. S.

Congresul Naţional Bisericesc. Sesiunea octomvrie 1932. Bucarest, 1933, 240 p. Tip. Cărţilor bisericeşti.

Nous avons annoncé, en son temps, dans la chronique roumaine, le congrès national ecclésiastique d'octobre 1932. Nous sommes heureux de pouvoir présenter à nos lecteurs l'édition officielle de ses travaux contenant les discussions et les rapports officiels, ainsi que les réglements et les actes concernant la situation de l'Église orthodoxe roumaine durant les années 1929–1932. D. M. S.

Prof. I. Lupas. — Cronicari şi istorici români din Transilvania (Chroniqueurs et historiens roumains de Transylvanie). Collection Clasicii Români Comentati. Editions Scrisul Românesc, Craiova. XXXIX-240 + 241-470 p., in-8, 100 lei.

Voilà des historiens proposés comme exemples du beau langage. De fait, on est captivé. Une série de courtes images, dues aux meilleures auteurs, illustrent l'histoire d'un pays. La valeur pédagogique d'une telle entreprise est évidente. L'A. commence par nous introduire dans l'évolution de l'historiographie transylvaine du XVe au XIXe s. Le *corpus* est composé de 26 relations au 1er volume et de 31 au second, prises dans ces cinq siècles, et traitant de différents points de l'histoire de cette province.
L'index (p. 445-470) est très utile pour retrouver les noms cités.

Dom M. Schwarz.

Elvira Gianazza. — Guglielmo Massaia, missionario ed esploratore nell'alta Etiopia. (Coll. I Grandi viaggi di esplorazione). Paravia et C. Turin, 1932 ; 250 p.

Soucieux de donner de la lecture captivante aux jeunes, le directeur de la collection et l'A. n'ont retenu de l'œuvre immense du héros (12 vol.) que ce qui est péripétie et aventure. Un profond souffle religieux anime tout le volume. Aucun renseignement sur l'Église copte.

D. J. v. d. M.

P. Kilian Kirchhoff, O. F. M. — Die Ostkirche betet. I. Die Vorfastenzeit ; II. Erste bis dritte Fastenwoche. Leipzig, Hegner, 1934-1935 ; in-16, 205+287 p.

Le P. Kirchhoff est déjà connu dans le monde littéraire par la luxueuse traduction qu'il fit paraître il y a quelques années de l'œuvre de Siméon le nouveau théologien (*Licht vom Licht*, cfr *Irénikon*, 1932, t. IX, p. 211-212). Aujourd'hui, c'est l'hymnographie byzantine qui a été l'objet de son choix. En deux petits volumes sobres et élégants, il nous donne une traduction du Triode quadragésimal. Une préface initie le lecteur à l'hymnologie byzantine, qui continue l'ancienne tradition hellénique jusqu'au Ve siècle, époque en laquelle, à partir de Romanos le mélode, des

formes nouvelles surgirent où la métrique accentuée prit définitivement la place de la métrique quantitative. Le Dr A. Baumstark, qui a été le stimulant de cette traduction, s'en est fait le collaborateur, en faisant précéder chaque partie d'une introduction sur la structure de l'office byzantin. De copieuses annotations et un répertoire des hymnographes mis en fin des volumes, font de cet ouvrage,en même temps qu'une œuvre littéraire, un instrument de travail utile. D. A. V.

Armeniertum-Ariertum, hersg. von der Deutsch-Armenischen Gesellschaft Berlin. Potsdam, Deutsch-Armen. Gesellsch., 1934 ; in-8, 48 p.

Le sort des Arméniens pendant la dernière guerre, n'était pas connu en Allemagne. Ce fut le mérite du Dr. Lepsius, le fondateur de l'*Orient-mission* protestante d'avoir révélé les atrocités dont ils furent victimes. Depuis lors leur vieille culture força l'attention des savants. La présente brochure fait connaître au grand public, par des études de personnages d'autorité, les « choses et les gens » d'Arménie. On a la préoccupation de démontrer que le peuple arménien n'est pas sémite : ce qui aurait trop mauvais nom dans l'Allemagne d'aujourd'hui. D. M. S.

Pierre Pascal. — Le Paysan dans l'Histoire de Russie à propos d'un livre récent. Paris, Alcan, 1934 ; in-8, 48 p.

Ces quelques pages sont un tiré à part de la *Revue historique*. L'auteur corrige une lacune de la plupart des histoires de Russie et en particulier de l'Histoire récente de Miljukov : il décrit le sort et la situation du paysan russe à travers l'histoire de ce pays en se basant sur les maigres renseignements relatifs aux origines, sur le livre de A. Eck : *Le Moyen-Age russe* et des études plus récentes. Il conclut par ces mots : « Le paysan russe, qui avait vu dans la révolution de 1917 le moyen de se libérer du joug de l'État, dont il supportait le poids depuis des siècles, fait aujourd'hui les frais d'un système totalitaire sans exemple dans l'histoire ».
D. Th. B.

E. L. Strong. — The Revelation of the Holy Spirit. Londres, Society for promoting Christian Knowledge, 1934 ; in-16, X-234 p., 7/6.

Dieu a révélé sa nature aux hommes : il est Trinité. Cette révélation s'est faite dans une trilogie : aux anciens il a parlé directement, ensuite il a envoyé son Logos, enfin son Esprit-Saint. Cette dernière révélation est définitive.

Il est attristant de constater combien peu les hommes suivent le conseil de saint Paul de vivre par l'Esprit, d'abandonner la lettre qui tue, de jouir de la liberté des enfants de Dieu au lieu de se cantonner dans un étroit formalisme.

Mais il est consolant aussi que le monde moderne se réveille, qu'il cherche à mieux connaître les voies de l'Esprit, se l'approprier et vouloir en vivre.

De cette poussée vers plus de lumière est né le présent livre : conférences faites à une communauté religieuse missionnaire d'Oxford, et élargies ensuite.

La division est classique : I. La doctrine sur l'Esprit-Saint dans les Credo. II. La doctrine dans la Bible : *a*) Ancien Testament : l'Esprit crée l'ordre du néant, crée la beauté, donne une vie supérieure, inspire les prophètes et prépare la venue du Messie. *b*) Nouveau Testament : *a*) Synoptiques, saint Paul et Actes et *b*) le « grand discours » dans Jean depuis le chapitre XV. Une dernière partie donne des « conclusions pratiques », c. à. d. des considérations sur les expériences mystiques. Enfin cet édifice est couronné par une annexe : « Dieu est-il entièrement Amour ? »

Si le présent livre n'était que le témoignage de cet éveil de l'Esprit, l'auteur aurait fait œuvre utile ; mais il y a tout un passage (p. 139 suiv.) qui touche directement les questions de l'unité de l'Église et les moyens d'y travailler. Nous devons nous y arrêter.

Quelle sorte d'unité le Christ avait-il en vue lorsque, après la Cène, il prononça sa grande prière sacerdotale ? S'agit-il d'une union spirituelle ou juridique ? Et quelle unité devons-nous désirer nous-mêmes ?

« L'unité d'organisation viendra, dit l'auteur, pour autant qu'elle est souhaitable, quand il existera dans les chrétiens cette unité qui était dans le cœur du Christ quand il priait pour qu'elle soit entre ses disciples ». C'est poser la primauté de l'unité spirituelle et nous sommes d'accord ; mais il nous faut ajouter que c'est insuffisant de s'y arrêter ; nous ne serons « consommés » dans l'unité que lorsque toutes les conditions de l'unité serons réalisées.

L'unité spirituelle seule, l'unité d'organisation seule est insuffisante, elles sont toutes deux nécessaires. Il faut y travailler. Les congrès unionistes chrétiens ont montré combien l'exercice pratique de cette vertu d'union, reflet de l'union de la Trinité, essence d'amour, est capable de transformer les relations entre les hommes « C'est une joie, c'était une surprise, de constater combien, dans cette atmosphère de charité, les opinions se rapprochaient, les cœurs s'ouvraient et les discussions étaient empreintes de l'esprit d'union, condition préalable à l'unité complète ».

A.

Otto Piper. — Gottes Wahrheit und die Wahrheit der Kirche. (Beiträge zur systematischen Theologie, 4) Tubingue, Mohr, 1933 ; in-8, V-124 p., 6,60 RM.

L'A. prétend que la jeune génération protestante accepte facilement aujourd'hui la Révélation comme base de sa foi religieuse. D'où nécessité pour les professeurs de théologie de donner de la lumière sur cette question et les questions connexes, comme le problème de la connaissance en

général. En ce faisant, l'A. sait bien qu'il s'expose à deux dangers ; d'une part il sera taxé de tendances romanisantes, d'autre part de tendances fascistes, car les deux sont représentatives d'autorité.

Pour donner avec précision la conception « officielle » (?) du protestantisme actuel l'A. s'efforce d'examiner le point de vue de Luther et de l'histoire du protestantisme, puis, dans une seconde partie, il scrute le problème dans son fond actuel.

Les passages où l'A. parle de l'Église, montrent clairement la position traditionnelle issue de la Réforme. Cette conception chez l'A. prend, il est vrai, une tonalité plus autoritaire que celle de ses contemporains ; elle se rapproche un peu de l'idée commune dans l'Église orthodoxe et appelée « conciliarité ». L'Église est : « Dieu parlant aux hommes par la voix de l'Esprit ». Cependant ce n'est pas de l'individualisme, ni ce qu'une fâcheuse mais traditionnelle terminologie catholique appelle « libre examen », mais c'est tout de même une institution humaine, réunie par sympathie religieuse et par l'avantage de communauté. A cet organisme est délégué le droit (démocratique) de veiller sur la pureté de la foi protestante, en somme sur la Vérité de Dieu, surveillée par l'Église.

A.

Rev. F. J. Hall. — Theological Outlines. Milwaukee, Morehouse, 1933 ; grand in-8, VIII-336 p.

La première édition du présent livre comportait 10 volumes ; la seconde était condensée en 3 volumes et la troisième, celle que nous avons devant les yeux, est la condensation de la première condensation. Cette vraie « Summa » est le cours de théologie anglicane épiscopalienne que le professeur Hall a donné au Grand Séminaire de New-York.

L'Introduction comprend un chapitre sur la science théologique, le surnaturel, les miracles, la loi naturelle, la raison et la foi, les sources et les divisions en théologie ; un second chapitre sur l'Église chargée d'enseigner la foi et un troisième sur les Écritures. Viennent ensuite : la cosmologie, la christologie, la grâce et l'eschatologie. Ce cadre, un peu étonnant en dogmatique contient cependant beaucoup de thèses qui marquent un rapprochement avec la théologie de saint Thomas, qui est d'ailleurs abondamment citée.

Impossible et inutile d'entrer dans la discussion de ce schéma colossal. Nous voudrions cependant relever le chapitre qui présente un intérêt particulier, celui sur l'Église.

L'Église, pour l'A., est avant tout l'actualisation de l'Esprit-Saint dans le monde. Cet aspect invisible est le premier signe de l'Église. Elle est encore « ecclesia », dans un sens qui se rapproche beaucoup de la conception orthodoxe ; elle est le Corps mystique, l'Épouse du Christ. Rien de mieux, dirons-nous, que d'insister sur la primauté de cet aspect spirituel, mais ce n'est pas tout. Aussi l'A. continue-t-il dans un paragraphe sur la visibilité de l'Église ; elle est visible, dit-il, car l'histoire prouve

l'existence matérielle de son chef, Jésus-Christ, des apôtres ; elle possède des sacrements visibles, et aujourd'hui elle a un dogme visible dans les « 39 articles », enseignement obligatoire pour tout anglican. Cette conception est basée sur l'idée émise par saint Vincent de Lérins « quod semper, quod ab omnibus, quod ubique ». « La distinction entre Église visible et invisible n'est pas scripturaire » (p. 224). Les prétentions romaines ne sont pas discutées (il est vrai que cette dogmatique n'est pas de l'apologétique) mais la simplicité de la thèse est vraiment désarmante ; elle évitera à l'auteur le reproche de provoquer des controverses, mais elle ne peut être prise pour très scientifique.

Par ailleurs le Dr Hall professe beaucoup d'excellentes théories, qui aideront à un rapprochement futur. A.

Dr. Otto Piper. — Recent developments in German Protestantism. With an introduction by H. G. Wood. Londres, Student Christian Movement Press, 1934 ; in-16, XVI-160 p., 4 Sh.

L'auteur de ce livre est professeur de théologie systématique protestante ; après avoir fait une partie de ses études à Paris, il succéda, en 1929, au célèbre professeur Karl Barth à l'Université de Münster. Une année après, à l'âge de 39 ans, la faculté protestante de Paris lui conféra le titre de docteur *honoris causa*. M. Piper a joué un rôle assez important dans la conférence interconfessionnelle de Lausanne et s'est signalé comme chaud partisan du rapprochement international des Églises par l'échange d'étudiants en théologie. Aujourd'hui il réside en Angleterre pour des raisons politiques.

Avant tout l'A. établit le problème qu'il va examiner : Jusqu'à quel point le christianisme peut-il se donner une forme nationale sans pour cela perdre son caractère universel ? La question est d'envergure et bien actuelle ; elle est aussi particulièrement angoissante, non seulement pour les protestants d'Allemagne mais pour tous les Allemands.

Dans ses considérations l'A. se tient dans les limites indiquées de son sujet et il donne des réponses plutôt empiriques que principielles.

De fait, dit-il, Luther a traduit jadis, avec une force incomparable, l'aspiration de l'âme allemande vers une forme du christianisme qui soit adaptée à son génie propre, génie non-latin. Puis l'A. examine les positions de tous les grands groupements religieux et écoles de pensée devant la questions des rapports entre Église et État. Aujourd'hui encore, cette même aspiration de l'âme allemande vers un christianisme propre se fait sentir ; elle s'exprime par une poussée vers des « idéals nordiques », des prérogatives de « race ». Elles sont plaidées avec exclusivisme et brutalité. L'État voudrait profiter de ces tendances pour asservir la religion à ses fins politiques. Et qui sait, dit l'A., si ce n'est pas le diable qui a inventé cette ruse d'une nouvelle religion pour détourner les âmes de la religion de l'Esprit, de l'Église protestante du Christ.

On pourrait juxtaposer ici une déclaration récente de l'archevêque

Groeber : « Pour nous catholiques, nous ne connaissons qu'un Dieu, père de tous les peuples et de toutes les races ; mais allemands, tant par la naissance et par le sang que par le sentiment, nous ne supporterons jamais qu'on puisse dire que nous sommes de moins bons allemands que d'autres ».

A.

Tor Andrae. — Nathan Soederblom. Upsala, Lindblads Förlag, 1932 ; in-8, 333 p., illustrations.

Irénikon a souvent eu l'occasion de parler du « mouvement œcuménique» dans lequel le primat de Suède a joué un si grand rôle (Stockholm 1925. Lausanne 1927 etc). Au moment de sa mort un article a paru dans *Irénikon* (1931, VIII, p. 589-591 et 657-666).

Le présent livre est une biographie complète de l'homme de Dieu depuis ses ancêtres jusqu'à sa mort (1931). Il est édité avec amour, illustré abondamment ; l'A. s'est attaché surtout à donner une image totalitaire de son héros. A la lecture de cette monographie on comprend mieux l'influence considérable que Soederblom a exercée sur son entourage, son Église d'Upsala, sur toute la Suède et enfin sur les relations de son siège primatial avec les autres chrétientés. A.

W. E. Orchard. - From Faith to Faith. An autobiography of religious development. Londres et New-York, Putnam, 1933 ; in-8, 310 p., 7/6.

Le présent livre a réalisé trois éditions en deux mois ; ce record est sans doute dû à la personnalité de l'auteur, « le plus illustre converti depuis Newman » disaient certains journaux, mais certainement aussi à la valeur intrinsèque et à la narration de ce drame religieux, qui, aboutissant à la conversion, se déroule devant les yeux du lecteur.

Après une jeunesse très éloignée du problème religieux, mais né d'une famille « évangélique » l'A. a connu l'expérience d'une « conversion », au cours d'une réunion religieuse, genre Armée du Salut. Dès lors, continuant à gagner durement le morceau de pain quotidien, il ne désempare pas à étudier la Bible. Finalement il devint prédicateur laïc et homme d'œuvres sociales, voire socialisantes et internationalistes. C'est l'aspect supranational du catholicisme qui le pousse vers Rome.

Ce livre comporte deux parties : une première, de 200 pages, dans laquelle l'auteur raconte sa vie, l'évolution de ses idées, son admiration pour Tyrrell, bishop Gore et le cardinal Mercier, ses études des rapports entre le catholicisme et l'Orthodoxie et les difficultés qu'il a rencontrées au moment du pas décisif, difficultés qui sont « infiniment plus grandes pour un anglican que pour un païen ou un athée, venant au catholicisme ». La seconde partie est un essai, de 100 pages, d'apologétique, moins vivant et intéressant que la première partie.

Malgré certaines longueurs le présent livre laisse une impression de loyauté et d'idéal, meilleure preuve de la belle âme qui les a écrites.

A.

Arnold Lunn. — Now I see. Londres, Sheed and Ward, 1934 ; in-16, 267 p., 7/6.

L'auteur de ce livre est le fils de Sir Henry Lunn, le rédacteur de la « Revue des Églises ». Comme son père il aime vivre en public, penser en public ; s'étant récemment trouvé parmi ceux qui le plus vivement critiquent l'Église, mais s'étant converti depuis au catholicisme romain, il éprouve le besoin de s'expliquer.

Collégien il était indifférent à toute religion organisée. Son dogme était la nature des belles montagnes suisses, sa morale la vie simple et virile de ses habitants. Mais faisant des ascensions et des excursions en ski au milieu des splendeurs incomparables des glaciers de l'Oberland bernois et du Haut-Valais, Arnold Lunn prend goût à réfléchir ; d'autre part il est ému par la poésie de ces petites chapelles de montagne, blotties dans un coin du rocher, centres de la piété populaire et que l'on ne trouve qu'en pays catholique. Voilà donc le cadre extérieur de son chemin vers Rome, si l'on y ajoute encore le ministère savant de plusieurs révérends pères jésuites. Les motifs intérieurs de sa conversion sont aussi compliqués ici qu'ailleurs, malgré toute la bonne volonté de l'auteur de les mettre en évidence. Disons franchement qu'Arnold Lunn apologète, psychologue, philosophe est moins fort que l'alpiniste incomparable que nous avons connu à Montana.

Ce qui n'empêche le livre d'être colorié, très personnel et intéressant.

A.

Comtesse d'Adhémar. — En Quête d'une Église. Ma jeunesse protestante. Souvenirs 1849-1881. Paris, Beauchesne, 1934 ; in-16, 198 p.

L'auteur dédie ces pages « aux esprits préoccupés de la fusion des élites chrétiennes dans le sein de l'Église ». Elle réussira certainement à les intéresser par ses pénétrantes analyses psychologiques sur l'état religieux des hautes classes du Languedoc et du Dauphiné. Mais si on trouve chez elle de l'« éternel humain » (où n'en trouve-t-on pas ?), on y trouve aussi beaucoup, si pas plus, de couleur régionale, de provincialisme souvent savoureux, mais limitatif et qui diminue le rayonnement.

D. C. L.

E. M. Almedingen. — From Rome to Canterbury, 1933, 69 p. **The pilgrimage of a soul,** 1934, 80 p. ; Londres, The Faith Press, in-16.

Deux petits volumes sursaturés de religiosité. Elle n'est pas morbide, pas trop sentimentale, mais très peu intellectuelle. Mademoiselle Almedingen, née en Russie, baptisée dans l'Église anglicane, revient, après s'être convertie au catholicisme romain, à ce qu'elle appelle son « home religieux » (l'anglicanisme) où au lieu d'obéissance aveugle elle croit pouvoir trouver la perspective d'une libre croissance spirituelle. C'est donc dans un spiri-

tualisme, défiant de tout juridisme, dans la conviction que l'Église est partout où existent des sacrements (n'est-ce pas un trait du catholicisme non-romain ?), dans le primat de la charité sur la foi dogmatique que l'A. trouve les raisons de son ultime démarche. Il n'est guère difficile d'admettre qu'une convertie puisse se sentir dépaysée dans l'Église catholique, mais si on attache à cela trop d'importance, que faire alors des paroles évangéliques sur le renoncement ou même de celles que Jahwé adressait à celui qui était alors Abram : « Va-t-en de ton pays, de ta famille, de la maison de ton père dans le pays que je te montrerai? » (Gen. XII, I).

D. C. L.

Marcel de Corte. — La doctrine de l'Intelligence chez Aristote. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Préface de M. Etienne Gilson. Paris, Vrin, 1934 ; in-8, XII-320 p., 40 fr.

Cet ouvrage, un des plus remarquables qu'on ait consacré à la noétique d'Aristote, au dire de M. Gilson, est un commentaire littéral et philosophique du *de Anima.* M. De Corte repousse l'exégèse plus ou moins averroïste dont furent pénétrés les travaux d'ensemble allemands et anglais relatifs à la théorie aristotélicienne de l'intelligence.

Dans une première partie, d'allure plus critique, l'A. réfute l'exégèse d'Averroës en se basant sur l'analyse du contexte dialectique qui donne aux phrases discutées d'Aristote un sens tout particulier. Au rebours de plusieurs historiens modernes de la philosophie, il est faux de dire qu'Aristote ait dissocié la pensée en entités hétérogènes : Aristote affirme au contraire l'unité du principe vital et formel qu'est le *νοῦς*. La seconde partie expose la fonction de l'esprit selon le Stagyrite. Le volume se termine par l'examen de la fonction intuitive de l'intelligence. Utilisant tous les moyens techniques affinés par la critique moderne et dont le XIIIe siècle n'avait pu disposer, l'A. revient donc aux commentaires thomistes des traités d'Aristote. L'ouvrage est du plus haut intérêt. La thèse dut-elle ne pas rencontrer l'assentiment général, il reste, qu'après les minutieuses analyses du nouvel interprète d'Aristote, on ne peut plus mettre en doute la clairvoyance sans artifice de S. Thomas, et le bien fondé de ses déclarations.

E. B.

Otto Karrer. — Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. Fribourg en Br., Herder, 1934 ; in-8, 264 p., 5.20 RM.

« L'homme qui au cours de sa vie approfondit sa foi, perçoit l'idée d'une unité finale qui embrasse tout et où les oppositions du domaine visible se réconcilient en un ordre supérieur ». (p. 1)... « Mais la réalité qui nous entoure et qui nous frappe trouble cette idée d'unité » (p. 2)... « Reconnaître dans la multitude des formes (quant aux choses religieuses), le positif, l'essentiel, sera le but de cet aperçu historique de la religion, pour trouver une base capable de nous permettre de porter un jugement aussi

exact que possible (sur les valeurs religieuses des autres religions) dans le sens d'une étude comparative des diverses confessions chrétiennes » (p. 8).

L'auteur, catholique convaincu, traite, *a*) de la diffusion de l'élément religieux dans l'humanité (p. 9-95) ; *b*) de l'origine du religieux dans l'humanité (p. 96-123) ; *c*) du développement du religieux dans l'humanité passée (p. 124-156). Puis il procède à la comparaison des religions (p. 157-202) et termine par un jugement théologique du religieux dans l'humanité (p. 203-249). L'index de bibliographie, de noms et de matières, occupe les pages 250 à 264.

Ce livre est, pour les catholiques, un exposé d'idées et de faits destinés à lui permettre de se retrouver dans le labyrinthe que constituent les affirmations des religions des autres peuples. Il veut faire naître la conviction que la religion chrétienne est sans pareille (thèse chère à M. Mott, le grand organisateur de l'Y. M. C. A.), ce qui n'exclut nullement les valeurs positives que l'on rencontre ailleurs. Ce livre clair et apaisant sera utile, même aux prêtres. D. M. S.

M. C. d'Arcy, S. J. — Mirage and Truth. Londres, The Centenary Press, 1935 ; in-8, 204 p., 6 sh.

L'homme qui se déclare sceptique, relativiste pur et subjectiviste, est au fond angoissé de réalité et assoiffé de vérité. C'est lui que le Père d'Arcy, sans qu'il s'en doute, conduit avec une sûreté consommée au cœur même de la métaphysique qu'il pensait devoir nier.

La logique d'airain de l'auteur lui fait voir que la connaissance ne peut se réduire au pragmatisme, que le relatif implique nécessairement l'absolu et que l'évolution n'épuise pas toute la réalité. Notons ici les intéressantes réflexions sur le bergsonisme.

Il y a tant d'apologétiques trop partielles qui ne parlent qu'à la raison seul ou au cœur seul. Le livre du Père d'Arcy nous présente avec force et clarté l'appel de la Foi aux deux facultés maîtresses de l'homme à la fois et par là, la seule clé véritable au problème de la destinée humaine.

Gerald Vann, O. P. — On being human, S. Thomas and Mr Aldous Huxley (*Essays in Order* · *12*). Londres, Sheed and Ward, 1933 ; in-8, 110 p., 2/6.

La doctrine thomiste de l'union substantielle de l'âme et du corps humain est à l'opposé de tout ce qui veut mépriser ou sous-estimer le corps, que ce soit le manichéisme, le pythagorisme ou le platonisme. Mais la tendance anti-humaniste tout en n'étant pas catholique, peut exercer sur les catholiques un prestige malheureux. Le Père Vann en montre le danger tant pour les catholiques que pour ceux qui ne le sont pas et qui peuvent identifier ainsi la foi catholique avec l'antihumanisme de Calvin. L'ascétisme des saints catholiques n'est pas une fin, mais un moyen pour

arriver à une réalisation plus profonde du moi, à l'attitude profondément chrétienne qui, tout en estimant les choses créées à leur juste valeur, est prête à les sacrifier en vue d'atteindre un plus grand amour.

Le but de l'auteur de cet essai est de montrer que l'idéal d'humanité parfaite que se fait Aldous Huxley peut trouver sa place dans l'idéal humain du christianisme, mais que celui-ci le dépasse infiniment par son échappée vers le surnaturel.

L'*essai* du Père Vann est d'une excellence rare et aucun catholique instruit et soucieux de culture n'omettra de le lire.

Heinrich Lützeler. — Einführung in die Philosophie der Kunst (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik-XIV. Herausgeber Theodor Steinbüchel). Bonn, Hanstein, 1934 ; grand in-8, 95 p.

La méthode de l'auteur consiste non dans une inquisition inductive sur l'œuvre d'art dans son histoire, mais dans l'analyse de l'œuvre d'art parfaite et actuelle dans son être et son devenir. Qu'est-ce qui constitue l'art et le distingue de tout autre mode d'être ? Voilà le problème de sa philosophie. Pour le résoudre ainsi que plusieurs problèmes connexes, l'auteur distingue trois questions plus concrètes : celle de l'œuvre d'art en soi ; celle du devenir, et celle du percevoir une œuvre d'art. Selon ces trois questions on peut grouper les chapitres de l'étude, courte mais substantielle, qu'est ce XIVe fascicule de la collection du professeur Steinbüchel. Le ch. I contient une ontologie de l'art. L'art est l'esprit objectivé, lequel est, par rapport à l'esprit personnel, la vie spirituelle qui en jaillit ; et par rapport à l'esprit objectif (mais immatériel) sa contraction dans une matière durable. Après une courte étude des propriétés de l'esprit objectivé, illustrée d'exemples, l'A. (au ch. II) délimite le domaine de l'art de ceux d'autres catégories de l'être : d'un côté — nature, de l'autre — science et philosophie, espèces eux aussi du genre « esprit objectivé ». De ces derniers l'art se distingue n'étant jamais *rein begrifflich* (purement conceptuel). Le ch. III traite du monde de participation de la réalité dans l'art. Le rôle de la *forme* (ch. IV) dans l'art serait de donner à l'œuvre son unité de signification. Le ch. V est consacré à la matière. Dans le ch. VI l'A. défend un strict finalisme dans l'art. Cette dernière question amène naturellement le chapitre traitant de l'« axiologie » (hiérarchie de valeurs) dans l'art (ch. VII) où l'auteur étudie les conditions dans lesquelles une œuvre d'art est œuvre d'art totalement. Dans le ch. VIII il s'agit de l'unité et multiplicité de l'art. Avant de passer à l'analyse du devenir artistique dans le sujet créateur, l'A. passe en revue et réfute au ch. IX les théories de l'art insatisfaisantes. Le ch. X traite des sources de l'œuvre d'art (aspect matériel de son devenir). Nous savons déjà que l'art est l'œuvre de *l'homme* en tant que *personne spirituelle*. Il a donc son origine dans l'expérience vitale élémentaire de l'homme individuel, dans sa tendance au surhumain (instinct religieux) et dans sa nature sociale. Le ch. XI est consacré au processus créateur

de l'œuvre d'art dans l'homme. Le ch. XII parle de l'*Erfassung* (saisie, compréhension) artistique. Il s'agit, pour avoir la bonne compréhension, d'éviter les fausses attitudes en face de l'art, celle surtout où au lieu de tendre à la compréhension de l'œuvre en soi, l'homme ne chercherait qu'à utiliser l'œuvre en vue d'une excitation sensitive interne purement subjective. Les œuvres d'art ne sont pas actuellement dans la réalité transsubjective, mais posent seulement des puissances qui sont actualisées dans l'expérience esthétique. De là, naît la question des rapports de l'art avec l'être absolu. Ces questions de métaphysique et celles de la théologie de l'art, sont traitées brièvement dans le ch. XIII, et les dimensions d'un compte-rendu nous empêcheront de les rendre ici. Des deux opinions possibles sur les rapports entre l'art et la religion l'A. soutient l'opinion optimiste, car l'élément créateur (voire divin) que l'art possède, ne peut que rapprocher l'homme des réalités d'ordre religieux. L'A. conclut avec le ch. XIV où il donne la méthodologie de la philosophie de l'art. D. P. O.

A. Valensin et Y. de Montcheuil. — Maurice Blondel (Les moralistes chrétiens). Paris, Gabalda, 1934 ; in-12, 316 p., 20 fr.

Publié dans la collection des moralistes chrétiens, ce livre présente au public un ensemble d'extraits de l'*Action*, judicieusement choisis, coordonnés et brièvement commentés. Détachés d'un ensemble architectural seul capable de leur assurer une juste perspective, ces pièces n'en forment pas moins un tout solide et équilibré, une doctrine morale d'une puissance séduisante. La finesse des observations, la profondeur de l'analyse, l'élévation des pensées enrobées parfois dans un style qui ne dédaigne ni l'image ni l'harmonie, feront de cette publication un livre de chevet pour tous les spitituels : il sera bien à sa place à côté des « Pensées ».

E. B.

Carl Koch. — Soeren Kierkegaard. Traduit du danois par A. Nicolet et F. J. Billiskov Jansen, préface de Denis de Rougemont. Paris, Éditions « Je sers », 1934 ; in-16, 221 p., 15 fr.

Ce petit volume qui regarde le lecteur à travers les énormes lunettes de Kierkegaard, répond bien à ce qu'il veut être — un portrait du grand chrétien danois. On peut y trouver la description des trois stades décisifs de l'évolution de l'homme Kierkegaardien : le stade esthétique de jouissance, d'idéalisme passif, le stade éthique de réalisation morale optimiste et enfin le stade religieux, le stade du pessimisme moral surmonté dans le paradoxe de la foi — « ce repos de cette joie dans l'immutabilité de Dieu, qui ne connaît aucun caprice, mais qui est infiniment calme et fidèle, c'est l'expérience la plus profonde de la vie religieuse de Kierkegaard » (p. 146).

Sans doute cette étude ne peut servir d'*introduction* proprement dite

à Kierkegaard pour ceux qui ne le connaissent pas du tout, spécialement pour un lecteur de langue française, mais elle en est un commentaire intéressant, et pour les novices, un stimulant à se familiariser avec le monde Kierkegaardien qui est d'un intérêt si actuel. D. C. L.

Dr Liselotte Richter. — Der Begriff der Subjektivität bei Kierkegaard. Ein Beitrag zur christlichen Existenzdarstellung. Wurzbourg, Konrad Triltsch, 1934 ; in-8, 110 p., 3RM.

Madame Richter a fait une étude érudite et complexe de ce qu'elle considère, à juste titre, comme le message de Kierkegaard auquel elle attribue une très grande valeur dans la crise religieuse que traverse le christianisme nordique : c'est le message du christianisme trouvé non dans ses formes objectives et institutionnelles, mais dans la connaissance toujours plus approfondie du *sujet* jusqu'à la réalisation de son néant et le saut en Dieu par la foi où le vrai moi se retrouve. L'A. divise son livre en deux grandes parties 1. *Systematische Interpretation von K. Subjektivitätsbegriff*. 2. *Geistesgeschichtliche Interpretation von K. Subjektivitätsbegriff*. La seconde partie nous intéresse moins parce qu'elle est un essai d'exégèse luthérienne, très plausible, croyons-nous, mais où nous avons tout à apprendre. Quant à la première partie on y suit avec clarté et nuances les stades de l'évolution de l'immanentisme Kierkegaardien. Le sérieux, le tragique, le totalisme de religion est impressionnant, elle ne lui est pas une « police d'assurance » mais une nécessité existentielle et la réalisation la plus complète de sa personne. Tout chrétien y peut puiser une leçon, une « édification » (*Kierkegaardienne* !), puissante. Un catholique ne devra se séparer de lui qu'au sujet des *sources* de la grâce, tandis que le dynamisme intérieur sera pour lui le même que pour Kierkegaard et il fera bon de s'y alimenter.

Un travailleur unioniste trouvera beaucoup à réfléchir dans ces pages sur le monde religieux subjectif, qui quand il est sincère et profond doit engendrer un respect aussi sincère et profond que lui-même. Nous devons signaler que le livre de Madame Richter n'est pas de vulgarisation : il demande au lecteur certaines connaissances de la philosophie moderne et un grand effort d'attention. Un appendice augmente encore la valeur du volume par ses extraits non-traduits encore en allemand du journal de Kierkegaard. Dom C. Lialine.

LISTE DES OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

(Sauf indication contraire, tous les ouvrages sont de 1935.)
(La plupart seront l'objet d'un compte-rendu dans un prochain nnméro.)

Librairie The Abingdon Press, New-York.

E. Stanley Jones. — *Christ's alternative to communism.* In-8, 302 p. 2 Dl.

Verlag der Bayerischen akademie der Wissenschaften, Munich.

Martin Grabmann. — *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelaterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat.* In-8, 161 p., 1934.

George Allen and Unwin Ltd. Londres.

The Christian Message tor the World today, by John A. Mackay, etc. In-8, 203 p., 2 sh. 6 d., 1934.

Canon E. J. Sparrow Simpson. — *Religious thought in France in the XIX-th Century.* In-8, 192 p., 5 sh.

Almqvist et Wiksells Bortryckeri — A. — B. — Upsala.

Olof Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung,* eine kritische Darstellung. In-8, 211 p., 1932.

Association Press, New-York.

Ethan Colton. — *Four patterns of Revolution,* Communist U. S. S. R., Fascist Italy, Nazi Germany, New Deal America. In-8, 313 p., 2.50 Dl.

Éditions de la Baconnière, Neuchâtel.

C. Martens. — *Un témoin sous la Croix,* souvenirs de la Russie d'hier et d'aujourd'hui. Traduit de l'allemand par J. L. Perrenoud. Petit in-8, 188 p.

Otto Wilhelm Barth-Verlag G. M. B. H., Munich-Planegg.

Hugo Neugebauer. — *Platonische Mystik.* In-8, 164 p., 4.20 M.

Beauchesne et Fils, Paris.

Denys Gorce. — *Le drame du salut et la parole de vie,* soliloques sur le psaume 118. In-16, 263 p.

Librairie Bloud et Gay, Paris.

B. Romeyer, S. J. — *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes,* I. Des origines aux Alexandrins. (Bibliothèque catholique des sciences religieuses). In-16, 188 p.

Bonne Presse, Paris.

Eutrope Chardavoine A. A. — *Annuaire pontifical catholique,* XXXVIIIe Année, In-16, 953 p.

BURNS, OATES AND WASHBOURNE Ltd., Londres.

GORDON ALBION. — *Charles I and the court of Rome*, a study in 17th Century diplomacy. With a forword by David Mathew, M. A., Litt. D. In-8, 451 p., 15 sh.

DESCLÉE DE BROUWER, Paris.

STANISLAS FUMET. — *Mission de Léon Bloy.* In-8, 382 p., 20 fr.

HENRI PRADEL. — *Les devoirs de vacances des parents.* Lettre préface de son Exc. Monseigneur Courcoux, évêque d'Orléans. In-8, 318 p., 12 fr.

DANIEL SARGENT. — *Thomas More*, traduit par Maurice Rouneau, In-8, 374 p., 18 fr.

RENÉE ZELLER. — *Ascension.* Illustrations de J. Le Chevallier. In-8, 126 p.

Éditions DILLEN, Paris.

ANDRÉ PINEAU, M. S. C. — *Marie-Thérèse Noblet*, Servante de Notre-Seigneur en Papouasie (1889-1930). In-8, 447 p.

Verlag von ESCH et Co., Eupen.

HEINRICH JOSEPH SATTLER. — *Weltkirche und Kultur.* In-8, 48 p., 1933.

FABER AND FABER, Londres.

A. G. HEBERT. — *Liturgy and Society*, The function of the Church in the modern World. In-8, 267 p., 12 sh. 6 d.

FRANKES Verlag und Druckerei, Breslau.

Dr. BERNHARD POSCHMANN, *Ecclesia Principalis*, Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian. In-8, 106 p., 1933.

Librairie Lecoffre, GABALDA éditeur, Paris.

J. PAQUIER. — *Luther et l'Allemagne*, 2e éd. In-16, 285 p., 1918.

MAURICE VAUSSARD. — *L'intelligence catholique dans l'Italie du XXe Siècle.* Préface par Georges Goyau. 2e éd. In-16, XXI-346 p., 1921.

Librairie GALLIMARD, Paris.

SOEREN KIERKEGAARD. — *Le concept de l'angoisse*, traduit du danois par Knud Ferlov et Jean J. Gateau. In-16,236 p., 24 fr.

GOTTHELF Verlag, Berne et Leipzig.

EMIL BRUNNER. — *Unser Glaube*, Eine christliche Unterweisung. In-16, 174 p., 3 fr.

Dr. ALFRED NORMAN. — *Bolschewistische Weltmachtpolitik*, Die Pläne der III Internationale zur Revolutionierung der Welt, auf Grund authentischer Quellen dargestellt. In-8, 288 p.

Literar. Institut HAAS et GRABHERR, Augsbourg.

WILHELM KOSCH. — *Das Katholische Deutschland.* Biografisch-Bibliografisches Lexikon. Grand In-8, 19. Lieferung. Id. 20. Lieferung.

Peter Hanstein, Verlagsbuchhandlung, Bonn.

Joseph Engert. — *Die Erschliessung des Seins*, Eine Einführung in Erkenntnis-theorie und Logik. In-8, 115 p.

Vinzenz Rüfner. — *Die Natur und der Mensch in Ihr*. In-8, 82 p.

Herder & Co. Verlag, Fribourg en Br.

Joseph Gredt O. S. B. — *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*. I. Logik und Naturphilosophie. In-8, 434 p., 6.40 M.

Ludwig Köstens. — *Die Kirche unseres Glaubens*, Ein theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung. In-8, 262 p.

Peter Lippert. — *Von Seele zu Seele*, Briefe an gute Menschen. In-8, 272 p.

Institut de Philologie et d'histoire orientales, Bruxelles.

Honigmann. E. — *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches*. (Corpus bruxellense 3), 269 p.

Vasiliev. *Byzance et les Arabes*. T. I. *La dynastie d'Amorium*. (Corpus bruxellense 1), 451 p.

Centre Istina.

Bagne Rouge, Souvenirs d'une prisonnière au pays des Soviets. (Collection Istina). In-8, 57 p.

Scuola Tipografica Italo-Orientale S. Nilo, Grottaferrata.

Papas Marco Mandala. — *La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco*, con prefazione del Ch. P. Nilo Borgia, Jeromonaco della badia di Grottaferrata. In-8, 187 p., 15.50 L.

Editura Librariei Arhidiecezane, Sibiu.

Ştefan Meteş. — *Istoria Bisericii, şi a vieţii religiosae a românilor din Transilvania şi Ungaria*. Volumul I. In-8, XXXVI-596 p., 280 Lei.

Verlag der Mechitaristen-Kongregation, Vienne.

Die heilige Messe nach dem armenisch-katholischen Ritus. In-16, 67 p.

Missionnaires de S. Paul, Harissa. Liban.

Epistolaire arabe (en arabe) Grand in-8, XIV-460-4 p.

Typographia Prepodobnago Iova Počaevskavo, Vladimirovo.

F. E. Melnikov. — *Otkuda proizosla věra v Boga* (Origine de la foi en Dieu). In-8, 48 p.

Pont. institutum orientalium studiorum, Rome.

Walter Till. — *Koptische Heiligen und Märtyrerlegenden*. Texte, Ubersetzungen und Indices, herausgegeben und bearbeitet. In-8, XV-209 p.

EDWIN RUNGE Verlag, Berlin.

Dr. GERHART V. SCHULZE-GAEVERNITZ. — *Zur Wiedergeburt des Abendlandes.* In-8, 1934. 159 p., 1,80 M.

Verlag SCHÖNINGH, Paderborn.

PROF. DR. KARL PIEPER. *Urkiche und Staat.* In-8, 63 p., 1934, 1.80 M.

Tipografia SEMINARULUI ARHIDIECEZAN, Blaj.

Orologhion. In-8, 644 p., 1934, 300 Lei.

SHEED AND WARD, Londres.

CHRISTOPHER DAWSON. — *Progress and Religion,* An historical enquiry, In-8, 254 p., 1934. 3 sh 6 d.

SOCIETY FOR PROMOTING CHRISTIAN KNOWLEDGE, Londres.

PAUL ELMER MORE and FRANK LESLIE CROSS. — *Anglicanism,* The thought and practice of the Church of England, illustrated from the religious literature of the seventeenth century, compiled and edited by. In-16, LXXVI-811 p., 21 sh.

Éditions SPES, Paris.

VLADIMIR LAZAREVSKI. — *La Russie sous l'uniforme bolchevique.* In-8, 255 p.

STUDENT CHRISTIAN MOVEMENT PRESS, Londres.

J. H. OLDHAM. — *Church, Community and State.* A World Issue, with an introduction by the Bishop of Chichester. In-8, 48 p., 1 sh.

Tipografica TIPARUL MOLDOVENESC, Chişinău.

F. E. MELNIKOV. — *Otkuda vzjalsja Bog* ? (D'où est venu Dieu ?) In-12, 40 p.

Id. — *Sovremennoe Bezbožie oprovergaemoe im samim. Marksizm i Ateizm.* (Le Sans-Dieuisme contemporain réfuté par lui-même). In-8, 208 p.

Verlag der UNIVERSITATSBIBLIOTHEK, Heidelberg.

PAUL BECKER. *Revolutionärer Katholizismus,* Eine historisch-strukturelle Untersuchung des Verhälltnisses Kirche-Gesellschaft. In-16, 55 p.

Imprimatur,
Namurci, 15 junii 1935.
A. COLLARD, vic. gen.

Cum permissu superiorum.

IMP. J. DUCULOT, GEMBLOUX (BELGIQUE).

Irénikon

TOME XII

No 3. 1935 Mai-J

PRIEURÉ D'AMAY-SUR-MEUSE, BELGIQU